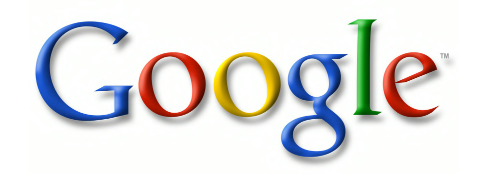
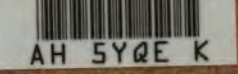

Google

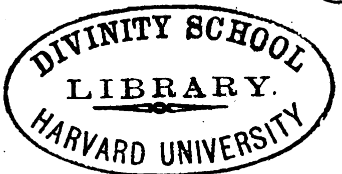

AH 5YQE K



Studien

der

evangelischen Geistlichkeit Würtembergs.



Herausgegeben

von

C. H. Stirm,

Doctor der Philosophie und Theologie, Ober-Consistorial-Rath
und Hofkaplan zu Stuttgart.

Sechzehnten Bandes zweites Heft.

Stuttgart.
Verlag der Chr. Belser'schen Buchhandlung.
1844.

I.

Zur johanneischen Frage,

mit besonderer Beziehung auf Herrn Dr. v. Baur's Abhandlung über das J. Evangelium

von

Heinrich Merz,
Diaconats-Verweser in Aalen.

Das johanneische Evangelium ist ein Glaubens-Artikel geworden, denn die Kirche und ihr Glaube wurzelt im johanneischen Christus. Ist der präexistente Logos und der wahrhaftig auferstandene Jesus weg, so genieren auch keine Wunder mehr, und der Rest von ächter Menschlichkeit und der Niederschlag von Profeten-Weisheit und Lehrer-Tugend nimmt sich dann neben dem Genius eines Sokrates gerade noch respektabel genug aus. Ist das Evangelium des historisch-idealen Christus, des Gottmenschen weg, so fallen die Synoptiker als nicht Augenzeugen von selber, und mit dem paulinischen Christenthum sind wir bald fertig: wir glauben es nicht, denn wir können uns gerade so gut Spekulationen und Fantasieen über Jesus von Nazareth machen, können ebensogut und weil

wir grössere Filosofen sind, noch besser das Christenthum über sich selbst hinaus entwickeln.

Also hie Welf, hie Waiblingen! Hie Matthäus, hie Johannes! Hie Transcendenz, hie Immanenz! Es kommt lediglich auf den Standpunkt, d. h. auf die Voraussetzung an, die man mit zum Evangelium bringt. Der blos innerweltliche Gott, der den gewöhnlichen Menschen zum Maass aller Götter und Helden machen lässt, hat keinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen hätte, die Exemplare seiner Selbst-Ausprägungen gerathen ihm zu wenig, als dass er auch nur mit einem könnte völlig zufrieden sein. Wer diesem Gotte huldigen muss, der kann sich daher nicht gefallen lassen, dass ihm eine Unmöglichkeit untergeschoben werde. Und im Dienste dieses Gottes den andern Gott und seinen Sohn zu bekämpfen, ist natürlich eine religiöse Pflicht, die ihr eigenes Gewissen hat und haben darf. Wer den Glauben an den ausser-innerweltlichen Gott ausgezogen, der ist von Amtswegen so menschenfreundlich, auch den leidenden Bruder vom Nessus-Gewande zu befreien. Der Unglaube wie der Glaube muss Propaganda machen, und die Welt beglücken, das ist in der Ordnung. Wenn ich mich aber von Ersterem nicht, oder nicht mehr beglücken lassen kann? Dann ist das lediglich die Eitelkeit des lieben Ich, dem sein kleines Gelüste an und zu sich selber, die Befriedigung der kleinen Haus- und Herz-Interessen, lieber sind, „als ein Grundsatz", es ist das eitel Egoismus. Der Unglaube aber ist Selbst-Dahingabe, Weltaufopferung, für ihn und die Kritik giebt's kein liebes

lich, nur ein liebes Publikum, dem die schlechten Zähne ausgezogen werden müssen, und zwar natürlich ohne alles Honorar.

Der schlimmste, weil der beste, ist der Johanneszahn. Gegen ihn also wendet sich zumeist die edle Uneigennützigkeit, und weil dieser Augzahn der Kirche zu fest in dem Fleisch sitzt, muss er abgesprengt werden. Einige kleine Rostflecken, (die er aber schon mit auf die Welt gebracht) indiciren dem bewährten Diagnostiker hinreichend die Nothwendigkeit wie Möglichkeit der Sache. Das erste ist, ringsum ihn von dem zunächst und zu Tag liegenden Fleische abzulösen, um so Wurzel und Krone gehörig scheiden zu können. Für diese Wurzel schickt sich eine solche Krone gar nicht, nur ein organischer Fehler hat beide verbunden, die unschädliche Wurzel mag sitzen bleiben, wenn nur die schlimme Krone fort ist. Die Wurzel ist die Apokalypse. Dass sie untadelich ist, hat die Kritik in neuester Zeit — namentlich Schnitzer und Zeller — unwiderleglich gezeigt. Ein so wohl bezeugtes, ein dem christlich-kirchlichen Entwicklungsgang so congruentes Werk kann dem historischen und dogmatischen Augenschein zum Trotz dem Apostel Johannes nicht mehr abgesprochen werden. Gewiss, wenn diese Kritik ganz abgesehen von bona oder mala fides nichts gethan hätte, als hier der Wahrheit die Ehre und dem Johannes die Apokalypse zu geben, so wäre hinreichend ihr Bestehen gerechtfertigt. „Die Apokalypse ist um das Jahr 69 von dem Jünger und Apostel Johannes verfasst" — dieses sichere Be-

sultat sollte nun aber freilich der Stützpunkt für die Zange sein, womit die Kritik das vierte Evangelium aus den Fugen der Geschichte und des ersten Jahrhunderts reissen wollte.

Kann wirklich der Verfasser der einen nicht auch der Verfasser des andern sein? Ist kein organischer Zusammenhang möglich? lässt sich keine Brücke von der Offenbarung zum Evangelium schlagen? Doch ehe die Antwort versucht wird, muss erst die Frage erledigt werden, ob es nur überhaupt der Mühe werth ist, eine Brücke zu schlagen, die immerhin etwas kostspielig sein wird. Trägt es sich nicht aus, so ersparen wir uns die Kosten. Es ist in der johanneischen Frage erst das letzte, obschon nicht geringste Moment, die Identität beider Verfasser nachzuweisen. Ist nur erst die Authentie jedes einzelnen Werkes erwiesen, so muss sich das Weitere ergeben! Unmittelbar aber das Eine durch das andere aus dem Sattel heben zu wollen, wäre eine leere Chikane.

So soll sich Angriff und Vertheidigung zunächst nur auf's Evangelium zusammendrängen. Es muss für sich selber stehen oder fallen. Die Angriffsseite selber ist eine doppelte, eine von aussen, eine von innen. Die innere ist die wichtigste. *)

Ist die Festung stark und wohl versehen, so

---

*) Anmerkung der Redaction. Doch ist es sehr zu beklagen, dass die neueste Kritik von Strauss an die historischen nahe bis an die letzten Lebensjahre des Johannes reichenden historischen Zeugnisse so wenig einer gründlichen Prüfung gewürdigt hat.



soll der Feind nur die Aussenwerke wegnehmen, bis er selber sich abgehungert und verschossen hat.

Der neueste Angriff, der zugleich der gründlichste, geistvollste und positiv wie negativ belehrendste ist, rückt in die innerste Mitte des Evangeliums ein. *) „Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums" soll mit Recht die Hauptschlacht geschlagen werden. Allerdings muss vor Allem endlich „über das Ganze, über die allgemeine Idee, von welcher die ganze Anlage der Schrift ausgeht, Verständigung geschehen." Vor allen Augen liegt, wie in dieser Evangelienschrift nicht ein gewöhnliches historisches Interesse befriedigt werden wollte. Als völlig antiquiert muss man die Ansicht und Ausflucht betrachten, der Evangelist habe die Synoptiker ergänzen wollen. Zu deutlich steht er auf höherer Warte, als der des Chronisten und Epikers; es ist eine einheitsvolle Auffassung und zweckvolle Durchführung in dem Evangelium; es ist ein vollendeter Guss; es ist ein organisches Ganzes, das mit bestimmtester Zweckbeziehung aus dem einen Punkte sich zum Ring vollendet. Dieser eine Punkt ist augenscheinlich die Logoslehre, welche schlechterdings nicht umsonst an die Spitze gestellt sein kann. Er ist ein zu bewusster Schriftsteller, als dass er sich auf ein so gewaltiges Vorwort gleichsam erst nach dem Schlusse besonnen hätte. Zieht sich offenbar die Idee des Logos massgebend und schöpferisch,

*) Verf. von H. Dr. v. Baur in den Tübinger theol. Jahrb. 1844, I.

einschneidend und entwickelnd durch das Werk hindurch, so fragt sich, in welchem Verhältnisse diese Idee und ihre Effulgurationen zu dem geschichtlichen Continuum stehe. „Es ist die Hauptfrage, ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen ist, oder ob die Idee in ihrer selbständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte ist, dass sie sie selbst nach ihr gestaltet, und im Grunde nur zur Form ihrer äussern Erscheinung gemacht hat *?"

Darauf die Antwort: „Das 4te Evangelium hat nicht denselben geschichtlichen Charakter wie das synoptische, denn es stellt das Geschichtliche unter gewisse Gesichtspunkte und verfolgt in Anordnung und Behandlung des gegebenen Stoffes eine eigenthümliche Tendenz. Johannes wollte gar nicht blos einfach das Geschehene erzählen, sondern Alles was er zum Gegenstande seiner Darstellung macht, einer bestimmten Idee unterordnen und diese Idee durch Alles hindurchblicken lassen, so dass der äussere geschichtliche Hergang im Grunde nur die Reflexion der Idee ist, und die blose Form zur Darstellung der Idee, in welcher er lebte. Auch nicht auf die Autorität einer von der synoptischen Tradition unabhängigen Quelle macht er Anspruch, sondern er hat die synoptischen Evangelien vor sich gehabt und ihre Erzählungen als bloses Material für seine ideelle Dar-

*) pag. II. ibid.

stellung sich angeeignet. Zu diesem Behufe lässt er im besondern Interesse seiner Darstellung theils zum wirklichen Faktum werden, wovon ein Synoptiker nur hypothetisch spricht; theils fasst er die aus den Synoptikern genommenen historischen Data gleichsam nur in ihrer Spitze auf und drängt sie in einzelne Momente zusammen, in welcher das Einzelne die Stelle des Ganzen vertritt und eben dadurch eine allgemeinere, — in sofern auch bildlich veranschaulichende Bedeutung erhält; theils endlich lässt er sich selbständiger von der Bedeutung eines grossen Moments ergreifen und den ganzen Inhalt der Idee, die seinem Geiste vorschwebt, in eine concrete Anschauung zusammendrängen, in der Alles, nicht blos Bild und Gestalt, sondern auch Handlung und Begebenheit wird." Mit einem Worte kann man im Geiste dieses kritischen Resultats — oder auch dieser kritischen Voraussetzung — den Evangelisten den Dramatiker des Evangeliums nennen. Und warum sollte es nicht möglich sein, „dass selbst ein Apostel als Verfasser dieser evangelischen Geschichte sich auf einen nicht streng geschichtlichen Standpunkt gestellt und — nach dem Zwecke seiner Darstellung das Faktische der Geschichte mehr oder weniger umgestaltet habe *)?"

Das ist nun allerdings eine Gewissensfrage und je nachdem dieselbe beantwortet wird, ist wenigstens der Geist der weitern Untersuchung dargethan. Eine absichtliche Correktion und Amplifikation, eine bewusste Aenderung oder Anders-

*) pag. 4.

Verwendung des faktischen, ein rein willkürliches Zuthun und Hinwegthun, eine selbstherrliche Rekrutirung der Idee aus dem vorliegenden geschichtlichen Material im Angesicht der Synoptiker, im Angesicht des ersten Jahrhunderts, im Angesicht seiner Predigt des Lebens Jesu — was für Namen sollen wir ihr geben? Ist das Fälschung oder nicht? Und ist eine Fälschung unmoralisch? Doch wer wird „die Immoralität einer literarischen Fälschung zum Popanz der Kritik machen? Das Alterthum dachte über diesen Punkt überhaupt ganz anders, als die Jetzt-Welt*)!" Nun ja, auch die Jetzt-Welt nimmt's einem Poeten nicht übel, wenn er in seiner dramatischen Dichtung die geschichtlichen Stoffe frei für seine Composition verwendet. Schiller darf aus Don Carlos einen Freiheitshelden, Göthe aus dem Zauber-Meister der alten Volks-Sage den modernen Metafysiker, aus dem simpeln Schwytzer wiederum Schiller, wenigstens hie und da einen jambischen Fraseologen machen. Es darf ein dichterischer Genius wohl auch aus dem Leben Jesu vielleicht eine festgeschlossene dramatische Entwicklung der Logos-Idee bilden. Aber er muss dann sein Produkt nicht als Geschichte, seine Erfindung nicht als Faktum, seine fünf Akte nicht als Zeitrechnung, sein Gedicht nicht als historische Wahrheit geben wollen. Und als Faktum, als Geschichte, als Wahrheit will der vierte Evangelist seine Darstellung geben. Von 1, 14 und 3, 32 an bis 19, 35 und 21, 24 geht ein schneidend scharfer

*) Theol. Jahrb. 1842, I. pag. 146.

Ton hindurch, welcher ein so bestimmtes geschichtliches Bewusstseyn, ein so ausgeprägtes historiografisches Wollen darthut, dass, wenn ihm nicht geglaubt werden dürfte, die Naivetät der Fälschung und die Unschuld des frommen Betrugs in eine diabolische Gewissenlosigkeit, in eine corrupte Gemüths-Verfassung umzuschlagen hätte, welche einfach das Brandmal der Lügenhaftigkeit in das Gewissen des vierten Evangeliums drücken müsste.

Mag jedwede Propaganda fidei ihren mehr oder weniger unverfänglichen Jesutismus haben; auch der gewandteste Schüler Escobar's hat sich nie so in seinem vom Zweck geheiligten Mittel vergreifen können. Man denke sich doch den Evangelisten, sei er gewesen, wer er will, gegenüber den gewaltigen Lehren und Thaten des Evangeliums, Angesichts des ihm geistig nahen Herrn, in dessen Munde kein Betrug erfunden ward, in der vollen Substanz des gottmenschlichen Gedankens, erfüllt von diesem heiligen und heiligenden Lebenshauch, der aus seinem Werke noch heute Jedem entgegenweht, ist es möglich, dass in solcher Atmosfäre, vor solchem Spiegel, aus der Anschauung solchen Lebens, Wirkens und Sterbens, Entschluss und beharrlicher Wille zu so gewaltsamer Verrenkung des ganzen evangelichen Faktums entstehen und bestehen konnte? Das heisst „nicht Menchen, sondern Gott gelogen.“ Je feuriger der Glaube, je ernstlicher der Wille, je gründlicher die Liebe, je freudiger die Hoffnung des Evangelisten war, ein je zarterer und empfindlicherer Geistes-Or-

ganismus zur Ausgestaltung eines solchen Evangeliums erforderlich war, je mehr ein grundgutes Herz dem besten Kopf unter den Jüngern zur Darstellung eines solchen Christusbildes das Wesentlichste bieten musste, desto weniger konnte es eines Menschen Seele tragen, um diesen so rein und gross gefassten Christus zu verherrlichen und zu verbreiten, Alles an ihn zu hängen, was nicht wahr ist. Der gute Glaube, die reine Liebe von Mensch zu Mensch ist vieler Täuschung gegen sich und Andere fähig, aber die Geschichte aller Herzen und aller Täuschungen zusammen könnte dem Evangelisten das Gewissen nicht zum Schweigen bringen.

Probiere es doch einmal ein Mensch von heute, Gläubiger oder Ungläubiger, Angesichts der Evangelien auch nur einen Zug zu dem Christusbilde hinzu oder hinweg zu dichten, und diess als historische Wahrheit zu bezeugen. Und worüber heute Einer in's Irrenhaus müsste, darüber soll vor 1800 Jahren nicht einmal das Gewissen geschlagen haben? Je richtiger es ist, dass der Vierte ein durch und durch selbstbewusster Schriftsteller gewesen, desto unmöglicher ist die Vergleichung dieses spiegelblanken Werkes mit andern apokryfischen, ja auch mit den synoptischen Produkten. In dem, was sich als einfache Wiedergabe der Tradition, oder als absichtliches Machwerk eines beschränkten Geistes und Glaubens giebt, mag nach einem Unterschied von Dichtung und Wahrheit gefragt werden; ein Leben, das der Verschönerung und Vertuschung bedarf,

mag biografisch seine Wahrheit förmlich in das Kleid der Dichtung schlagen, aber das Leben Jesu hat's doch wohl nicht nöthig, Wahrheit und Dichtung aus ihm machen zu lassen? Der „Genius" von achtzehn Jahrhunderten hätte an diesen nicht des Schmuckes genug?

Ich denke, diese erste Frage und ihre Beantwortung ist wichtig genug, um nicht so wie von Hrn. Dr. Baur gänzlich übergangen zu werden. Aus einem zur Täuschung und Unwahrhaftigkeit entschlossenen Gemüthe geht kein Johannes-Evangelium hervor, das ist der Satz, den ich vor Allem der blos negativen innern Kritik desselben entgegenstelle.

Ein zweiter Satz soll dieser Kritik nicht weniger gefährlich sein.

„Die Johanneische Darstellung will keinen historischen Bericht geben, sondern verfolgt eine bestimmte ideale Tendenz." Warum? Weil offenbares Resultat der Betrachtung des Evangeliums im Einzelnen ist, dass diese Geschichten und Reden theils unwahrscheinlich theils unmöglich waren, angesehen theils den Charakter und Beruf Jesu, theils seine Umgebungen und seine Wirkungen. So ist allerdings die Differenz zwischen den 4 Evangelien bald und leicht ausgeglichen: die johanneischen Fakta sind gar nicht historisch, erlauben also gar keine historisch-kritische Vergleichung mit dem synoptischen! Sehr wohl! aber wie stehts dann wie vorhin um den Charakter, so nun um das Compositions-Talent des vierten Evangelisten? Was hat er aus

seiner Idee herausgesponnen? Etwas und viel der Wirklichkeit absolut Widersprechendes! jedoch andererseits entspricht die Form ganz dem selbstgesetzten Inhalt, die Darstellung ganz dem vorgesetzten Zwecke, die Geschichte ganz der vorausgesetzten Idee. In der vortrefflichen Nachweisung dieses Entsprechens besteht gerade das bleibende Verdienst dieser neuesten Behandlung des Johannes. Wie nun — eine Rede und Geschichte ist der Idee ganz entsprechend, aber nicht der Wirklichkeit? Versteht sich, dass die Idee dann selber eine unwirkliche und einfach unwahre ist. Wir betrachten aber jetzt Alles blos vom künstlerischen, nicht vom sittlichen, oder gar spekulativen Gesichts-Punkt aus. Ein Dichter lässt Personen reden und handeln, wie sie niemals in Wirklichkeit konnten: was ist das für ein Dichter? Ja was wäre der 4te Evangelist für ein erbärmlicher Poetaster, der von Anfang bis zu Ende auch nicht einmal die Illusion hervorzubringen vermag, die er bezweckt! Man halte nur Umschau! Auch Schiller, auch Göthe war, auch Shakespeare wäre klein, wenn bei ihm irgend eine Rede oder eine That fällt, die weder dem Helden noch seiner Umgebung wahrhaft möglich ist.*) Die Unmög-

*) „Porträt-Aehnlichkeit verlangen wir nicht vom historischen Drama, Congruenz mit der Geschichte bezweckt die Poesie nicht. Aber die Zeichnung des Dichters muss, auch wo sein Pinsel das bestimmte Zeitalter verfehlt und nicht trifft, auf Menschen und menschliche Zustände überhaupt passen.“ Diess ist die Forderung der modernen ästhetischen Kritik, ausgesprochen auf ganz anderem Gebiet, als der Evangelienkritik, darum für sie um so schlagender.

lichkeit ist poetisch wie historisch Unsinn. Kann der Erzähler die baare Unmöglichkeit, also den baaren Unsinn dargestellt haben, so muss er selbst von Sinnen sein. Ist eine johanneische Angabe oder Geschichte ungereimt, und nähme die Kritik sie uns desswegen, so hätten wir statt einer ungereimten Geschichte einen ungereimten Menschen weiter, und dieser würde allerdings einem Bruno Bauer sehr willkommen sein, aber nicht einem Kritiker, der von aufrichtigster Achtung für den hohen Geist und das grosse Talent des 4ten Evangelisten erfüllt ist, wie Hr. Dr. Baur.

Mein zweiter Satz also lautet: eine durchaus ungereimte Geschichte kann blos von einem ungereimten Menschen herkommen; eine durchaus unmögliche Sache kann blos von einer unmöglichen Person im Ernste behauptet oder erzählt werden.

Ja wohl, je mehr die Kritik in das Gebiet des Bewusstseins gespielt wird, desto leichter gewinnt die Apologetik ihr's ab. Es ist ein stufenmässiger Fortschritt in der modernen Evangelien-Kritik. Strauss, B. Bauer und Hr. Dr. Baur bezeichnen die drei Epochen. Die erste Phase ist die des Mythus, des unbewussten Dichtungs-Triebes, des absichtslosen Instinkts, der in einem reinen Natur-Prozess die Evangelienbildung aufgehen lässt, und das Geistigste, was die Welt gesehen, bis zu losem „Gerölle“ und mechanischem „Conglomerate“ depotenziert. In der zweiten Phase wurde das Evangelium zu einem aus dem Geiste

und der Anschauung der spätern Gemeinde hervorgegangenen Reflexions-Werk gedankenloser Scribler. Was für Strauss bewusstloses Natur-Wirken war, ist für B. Bauer That des reflektierten Selbstbewusstseins geworden, aber freilich eines völlig hirnverbrannten, geistesarmen, dumm benebelten Selbstbewusstseins. Gewiss fügt Hr. Dr. Baur hinzu,*) „wo die Reflexion so entschieden vorherrscht, die Darstellung ihrer ganzen Anlage nach so planmässig auf eine bestimmte Idee hinzielt, kann die Voraussetzung eines Mythus nicht stattfinden." So ist Erfindung und Darstellung des 4ten Evangeliums freie That des seiner völlig sichern und durchsichtigen Geistes, als selbstbewusste Reflexion und Projektion einer Idee in die sie ausdrückende Form. Und mit grosser Kunst und Geistes-Kraft ist die Tendenz durch das Ganze hindurchgeführt. —

Der durch Hr. Dr. Baur in der negativen Kritik gemachte Fortschritt ist sehr erheblich. Das Thun des Evangelisten ist ein bewusstes und dazu ein geistvolles Thun. Idee und Geist ist also dem Evangelisten gerettet, und haben wir nur erst diese zwei, so ist uns um das dritte nicht mehr bange, denn „was vernünftig ist, das ist wirklich." Der Schluss also: was der Idee entspricht, das kann auch der Geschichte oder der Wirklichkeit nicht widersprechen, was vernünftig ist, das muss sein, und was in der Dichtung vernünftig, kann auch in der Wahrheit nicht unvernünftig sein.

*) Pag. 15.

Ein Schriftsteller aber, der weiss was er will, und will was er weiss, nur halbwegs gescheidter Mann kann nichts als der Idee entsprechendes, und sie vollkommen darstellendes Faktum Preis geben, was dem gesunden Menschen-Verstande, der Wahrscheinlichkeit, ja der Möglichkeit so derb und keck in's Auge schlägt, als die Geschichten und Reden des 4ten Evangeliums nach dieser neuesten Anfassung es thun sollen. Also muss Hr. Dr. Baur's Ansicht von Johannes entweder zu B. Bauer's Evangelisten-Geist- und Ideenlosigkeit zurück, und dazu ist sie selbst zu geist- und ideenvoll, oder sie muss, was ein so reines und bedeutendes künstlerisches Talent sich bei Composition des Evangeliums, der Wirklichkeit möglich und weil zugleich (wie Hr. Dr. Baur selbst erkennt,) der Idee nothwendig gedacht hat, mindestens nicht für unwahrscheinlich und unmöglich erklären, mag es nun mit der Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Geschichtlichkeit im Herzen stehen, wie es will. Nur von dem Berserker-Wahnsinn eines B. Bauer könnte es als unkritische Voraussetzung geschmäht werden, wenn man einen Mann wie den Verfasser des 4ten Evangeliums für mindestens ebenso gescheidt hält, als sich selber.

Soviel im Allgemeinen und a priori. Es handelt sich nun aber darum, im Einzelnen den Spuren jener „Unmöglichkeiten“ und „Unwahrscheinlichkeiten“ nachzugehen, und zu sehen, ob und wie sich die von der breiten Sohle der Kritik niedergetretenen Gräser und Blumen auf dem Felde

des 4ten Evangeliums sich etwa alsbald ungeknickt und unverwüstet wieder aufzurichten im Stande wären. Der Kürze halber gehen wir mehr positiv darlegend als polemisch erörternd den neuesten kritischen Gängen nach.

Für die ganze — kritische oder apologetische — Auffassung des Evangeliums ist das Wort: *και ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* entscheidend. Ist's Hauptwort? ist's Nebenwort? In der Behauptung des Letztern wurzelt die negative, in der des Erstern die positive Kritik. Hr. Dr. Baur entscheidet sich dafür, dass zu der durch den Glauben an den Logos vermittelten Einheit der beiden Principien (Licht und Finsterniss) die Fleischwerdung des λογος von keinem Belang sei. *ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν* macht er so zum Motto seiner Evangelienbetrachtung. Das ist ungläubig aber kritisch. Wenn aber Andere dieser Kritik dadurch in die Hand arbeiten, dass sie v. 14. als blosse Steigerung eines an sich schon daseienden und wirkenden persönlichen Verhaltens des λογος und v. 11—13 nicht von den alttestamentlichen Offenbarungen ansehen, so ist das weder gläubig noch kritisch. Einen bestimmten geschichtlichen Fortschritt im Prolog bis zu dem wichtigsten Moment desselben, die Menschwerdung des Logos, welche dessen Wirksamkeit in zwei wesentliche verschiedene Perioden theilte, anzunehmen, gebietet trotz Herr Dr. Baur und Lücke der Augenschein. Nur so ist der Prolog vom richtigen Gesichtspunkt aufzufassen. Lücke sieht 9—13 schon den im Fleisch erschienenen Logos, dann kommt v. 14 post festum.

Herr Dr. Baur sieht in 9—13 nicht den im Fleisch erschienenen »historischen« Logos, sondern den, der überhaupt durch seinen Eintritt in die Welt und Menschengeschichte, schon dadurch, dass er das in die Finsterniss leuchtende Licht ist, historisch ward und die Fleischwerdung »als blosses Accidens seines substanziellen Daseins« erhielt; die Fleischwerdung hat demnach keine objektive Beziehung', nur die »Nebenbestimmung« für das glaubige Subjekt, dass ihm das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniss der Einheit mit Gott (12. 13.) durch die unmittelbare Gegenwart des λογος zu einem um so segensvollern und seligern wird. Diese kritische Anschauung des Prologs ist nicht filosofisch. Seit wann ist das Accidens »nur Nebenbestimmung« der Substanz? Das geht weit hinter Spinoza zurück, dem die Substanz nichts war ohne ihre Accidenzien, dem also die Substanz erst da etwas ist und kann, wo ihr Accidens sich hervorthut — d. h. mit dem 14ten Vers.

Mit seinem Adlerblick und Adlerflug erhebt sich der Evangelist v. 1 empor zum Uranfang der Dinge. Dort sieht er Gott bei Gott, den Logos als Gott und als Welten-Schöpfer. (v. 3.) Er, der Alles in's Leben Rufende ist selber voll von Leben, und dieses Leben ist nicht blose dunkle substanzielle Lebens-Potenz, es ist sich selbst durchsichtiges erscheinendes Leben, es ist als Licht in wesentlicher Beziehung zu den Menschen (v. 4). Dieses Licht nun hat zu seinem Gegenstand und Gegensatz ein Dunkles, zu Erleuchtendes, wie jedes

Licht, aber die Finsterniss mochte es selber nicht ergreifen, in sich fassen. So ist mit zwei Worten der ganze Menschheits-Zustand von Welt-Zeiten her bis in die neue Zeit umrissen. Bis Johannes im Grossen und Ganzen nur Licht hier und Finsterniss dort, diess der allgemeine Charakter des vorchristlichen Lebens. Ein Licht in der Finsterniss, kein Morgen, kein Tag, in den sich die Finsterniss, das Licht in sich aufnehmend verklärt hätte.

Am Ergreifen und Begreifen fehlte es. (v. 5). Das Licht muss der Finsterniss gezeigt werden und zwar als ein Licht, das alle Finsterniss in sich verzehren sollte — *ινοα παντες πισευσωσι*. (v. 7.) — Das Johannes-Zeugniss war Epochemachend: der Täufer ist der Hahn, der den allgemeinen Morgen anrief. Dieses mächtige Janushaupt steht als solches bedeutungsvoller als Alle vor und nach ihm auf der Schwelle der Zeiten. Das Reich Gottes ist da, die Sonne geht auf. Das ist ein Ruf, der in seiner Bestimmtheit eine Allgemeinheit einschliesst, welche die ganze Profetie bisher zusammen nicht erreichte. Ist das Reich da, die Sonne am Himmel, so wendet sich's nicht mehr an den einzelnen Menschen und Volks-Geist, gehört nicht blos Israel, auch nicht einmal in höchster Beziehung, sondern ist für Alle (*παντες* v. 7). Der den *αἰρῶν τὴν ἁμαρτίαν τȣ κόσμου* nicht verkündigte, sondern mit den Fingern zeigte, der Täufer ist die Gränzmarke zweier Welt-Alter. Das entging dem für allgemeine Anschauungen geschaffenen Evangelisten nicht und am Schlusse der alten Finsterniss, am

Anfang des neuen Tages stellt er gestaltungssicher diesen Hochwächter des Christenthums auf.

Nicht, als ob der eine selbständige und selbstgenügsame Stellung einnehmen könnte. (v. 8.) Der die Scheidung zwischen alt und neu, Nacht und Tag vollzieht und zur vollendeten Thatsache erklärt — das ist der gewaltige Hüter auf der Warte der Zeiten mit seinem Ruf: die Nacht ist hin, ἡ βασιλεια ἠγγικε! Bis zu ihm hin geht die Nacht, von ihm an zählt der neue Tag seine Stunden, aber er ist nicht selbst der Tag, sondern das wahre und wirkliche Licht, das Allen aufgeht, war ein unabhängig vom Täufer und schon vor seinem Auftreten (v. 15. 30) in die Welt kommendes.

Hier, v. 9., wendet sich der überschauende Blick wieder zurück zu den Anfängen. Was v. 3-5 nur allgemeinster Farbenton ist, erhält hier nähere Bestimmung. Die ganze alte Zeit bis zu Johannis Predigt wird 9—13 noch einmal des Näheren überschaut; der dortige (3—5) einfache Gegensatz von Licht und Dunkel specificirt sich in drei sich steigernde Töne. Allerdings ist der Gegensatz ein faktischer gewesen, einfach von Licht und Finsterniss im grossen Gebiete des (heidnischen) κοσμος. v. 10. Nur als abstraktes φως war hier zu wirken, und die Wirkung war die Herstellung einer ebenso äusserlichen, nicht die Herzen Gottes und der Menschen in Einheit, nur die Menschen und ihre Verhältnisse in allgemeine Kategorien und Zustände bringenden Ordnung. (κοσμος.) Zu dieser selbst wären die Menschen an sich unfähig gewesen, die Finsterniss, d. h. bei Johannes wie in der ganzen

Bibel, der Irrthum und die Sünde ist die Unordnung selbst und sie hätten die Existenz der Menschen selber vernichten müssen, wenn nicht das φως Grenzlinien zischen Recht und Unrecht, Mein und Dein, Thier und Mensch gezogen, und so eine sittliche und staatliche Welt-Ordnung geschaffen hätte. Die That geschah übrigens nicht von einem blos abstrakt zu denkenden Licht-Princip. Nur Gleiches kann sich zu einander wirksam verhalten. Die Gründung jener Ordnung war nichts Anderes, als eine Personificierung der Menschen, eine Erinnerung ihres Selbsts, eine Erhebung ihrer persönlichen Würde über das thierische Bewusstsein und Wollen, das in seiner Sündhaftigkeit zum bellum omnium contra omnes drängt. Die Lebens-Anschauungen der alten Welt waren ja auch in dem Grade menschlicher, freier, schöner, geordneter, in welchem sie den Werth und die Bedeutung der Persönlichkeit höher als das thierische Dasein bestimmten. So ändert sich v. 9 u. 10 nicht umsonst das Subjekt. Das abstrakte φως springt in den concreten λογος (ἀυτὸν) über, weil sich ein Johannes allerdings eine personbildende Thätigkeit nur von einem concreten persönlichen Wesen ausgehend denken muss.

So wenig selbst der gebildetste Theil des κοσμος ein volles Bewusstsein über sich selber hatte, so wenig ihm Idee und Werth der Persönlichkeit klar und umfassend aufgegangen war, so sehr er, weil über die Menschen-Rechte und Würde seiner Sklaven auch über die eigene Würde blinder Heide war, so sehr war er natürlich über seinen Licht-

und Lebensbringer in Unwissenheit. ὁ κοσμος ἀυτον οὐκ ἐγνω v. 10. Also bei allem Lichtwirken und Personbilden, bei aller Harmonisierung und Ordnung der chaotischen Sünderkräfte doch ein οὐκ ἐγνω; also richtig ἡ σκοτια ἀυτο οὐ κατελαβεν (v. 5.) So hell war's schon im Heidenthum, dass man sich in allgemeiner sittlicher und staatlicher Ordnung zurechtfinden konnte; aber wer ist der Herr dieses Lebens? das fragt Einer umsonst vor dem Altar des „unbekannten Gottes." So blieb's in dieser leuchtenden Schönheit heidnischer Staats- und Kunstwelt doch in den Herzen finster: το φως ἐν τη σκοτια φαινει v. 5.

Ein Schritt weiter v. 11. Noch viel schärfer zog der lichtbringende Logos die Scheidelinien der Ordnung und des Gesetzes in und um ein besonderes Volk. Ἐντῷκόσμῳ ἠν aber εἰς τα ἰδια ἠλθε: noch viel persönlicher trat er hier auf, nicht mehr als allgemein ordnende und verschönende Macht, sondern als Herr, dem das Gebiet das er betrat, gehörte als Eigenthum, der eben daher diesem seinem Eigenthum wieder zu eigen sein wollte. Einen ungleich grösseren Eigenwerth hatte der Israelite, aber auch einen ungleich grössern Eigensinn. Bekam die Egoität einen göttlichen Werth, so bekam der Egoismus eine ewige Nahrung. Der Logos kam in persönlichen Offenbarungen und Erweisungen seiner Gnaden-Gegenwart in sein Volk, aber je näher, je mehr neben und unter das Volk des Eigenthums er trat, desto weniger nahmen sie ihn auf, die nur hätten zugreifen — παρα λαμβανειν — dürfen. Hätten die ἰδιοι als Volks-Einheit, wie

sie sollten die Gnaden-Gegenwart des λογος wahr- und angenommen, so hätte sich ihnen derselbe auch ganz und gar gegeben, ohne dass sie erst der Zukunft hätten harren müssen. Es hätte in der That keiner Fleischwerdung bedurft, keiner Messianität, wenn sie es hätten zu der wirklichen Gegenwart Gottes unter ihnen kommen lassen, die sie als Ganzes, als Bundes-Volk zum עֶבֶד, ja vielmehr zum בֵּן יְהוָֹה gemacht hätte, dass sie die Herrlichkeit ihres Gottes unter und in ihnen hätten für und für schauen dürfen πληρης χαριτος και ἀληθειας und daraus sich alle nehmen χάριν ἀντι χάριτος.

Aber sie haben nicht gewollt v. 11. So entging ihnen als Volks-Einheit absolut der Segen dieser Gnaden-Gegenwart. Aber auch die Einzelnen, welche sich dieselbe geben liessen und nahmen v. 12. (ἔλαβον drückt zum mindesten nichts so bequemes als παρελαβον aus) wurden dadurch um den vollen Segen ihres Glaubens gebracht. Denn nur als Glied des Bundes-Volkes hatte der Israelite Geltung und Segen. Was er für sich in der Sonderstellung nahm, verlor ihm die Weihe und die Fülle der Volks-Gemeinschaft. So haben denn diese einzelnen Gläubigen des alten Bundes nicht die πληροφορια, nur die ἐξȣσια der Gotteskindschaft erhalten, nur die Hoffnung, nicht den Vollgenuss, nur den Glauben, nicht das Schauen, nur den Schatten, nicht das Wesen. Wer merkt nicht den Stachel dieser ἐξȣσια τεκνα θεȣ γενεσθαι! — „Die von dem Logos bewirkte Kindschaft Gottes wird aber ja nie von Johannes dem alttestamentlichen,

sondern nur dem neutestamentlichen Glaubensleben beigelegt.« Ganz recht! Darum sollte Herr Dr. Baur und Lücke auch in dem ἔδωκεν αὐτοις ἐξεσιαν τεκνα θεȣ γενεσθαι keine von dem Logos »bewirkte Kindschaft« Gottes sehen. Darin liegt vielmehr statt der wirklichen ja eben nur die potentielle Kindschaft, deren Verwirklichung im Jenseits, mittelst der Predigt des Evangeliums 1 Petri 3, 19, diesen frommen Vorvätern durch ihren Glauben und ihre Hoffnung diesseits gewährleistet ward. Diese gläubigen Israeliten waren diess nur dadurch, dass das göttliche Element in ihnen über das irdische und fleischliche überwog. (v. 13.) In dem Ausdrucke liegt durchaus keine Nöthigung, es auf die durch den fleischgewordenen Logos und seinen Geist geschehene Wiedergeburt zu beziehen. Nur der, welcher aus Gott ist, kann zu Gott kommen können, das Können hängt aber vom Glauben ab und das wirkliche Kommen von dem völligen Glauben an den Fleischgewordenen und der durch dessen Geist gewirkten völligen Wiedergeburt, diese selber aber ist nicht möglich vor dem Leben und Sterben Jesu Christi, da ja der Geist, der sie wirkt, erst nach der Verklärung eben der wirksame ist. (οὔπω γαρ ἦν πνευμα ἁγιον, ὅτι ὁ Ἰησȣς οὐδεπω ἐδοξασθη! 7, 39. 16, 7.) Johannes kann also nach seiner eigenen Anschauung unter 12 u. 13 schlechterdings nicht die christliche Wiedergeburt und völlige Gottes-Kindschaft verstanden wissen wollen. Ebensowenig ist das πιστευειν εἰς το ὀνομα αὐτȣ eine Instanz dagegen. Diess ist einmal dem Johannes die Ausdrucksweise für glauben

überhaupt und es liegt darin gar nichts „specifisch Neutestamentliches." ὀνομα ist eben das erkannte Wesen, und das Wesen dessen, an den sie glaubten, mussten die Frommen des Alten Testaments ebenso sehr erkannt haben als die des Neuen Testaments, wenn sie weiter und seliger sein sollen als der κοσμος ὁ οὐκ ἐγνω. Es ist diess nicht blos „die messianische Hoffnung, welche ja alle Juden hatten," sondern ein tieferes Verständniss dessen, was dieses ὀνομα bedeutete, nicht blos die schlechte äussere Hoffnung des gewöhnlichen Juden. Waren doch ferner diese Frommen recht eigentlich das Neue Testament schon im Alten, der geistliche Glauben mitten in der alten fleischlichen Hoffnung, wo sollte nur irgend dem Evangelisten ein Bedenken hergekommen sein, das Wort, das ihm den rechten Christus-Glauben überhaupt bezeichnet auf diese durch ihren innigern Glauben mit so grosser ἐξουσια gesegneten Christus- (Messias-) Gläubigen des Alten Testaments anzuwenden?

Nacht also war's und blieb's trotz des Ordnung bringenden Lichtes in der Heidenwelt. Ein Stern nach dem andern geht an diesem nächtlichen Himmel über Jerusalem und Judäa auf, aber ist die Nacht auch sternhell, es ist doch Nacht. Ja, ob auch der Mond aufgehe, und mit ihm die wenigen Sterne kräftigern Lichtes herunterleuchten: auch eine Mondhelle Nacht bleibt eben Nacht, die Sonne erst bringt allen und Allen Tag.

Und die Sonne gieng auf und der Logos ward Fleisch und wohnete unter uns und Johannes bezeugt es; von der Sonne, die nach ihm kommt,

aber vor ihr ist, hat der Mond das Licht und nicht der Mond blos, sondern wir alle haben aus seiner Fülle Gnade erhalten um Gnade. Wir stehen mit dem 15ten Verse wieder beim 6ten, aber mit welch ganz andern Anschauungen! Der heidnische κοσμος, die jüdische ἰδιοτης ist an unserem Aug vorübergegangen; wahr ist's, Heidenthum und Judenthum hat trotz allem Schein des Lichtes seine Finsterniss nicht verklären lassen. ἡ σκοτια αὐτο οὐ κατελαβεν. Aber doch ist das Scheinen des Lebens-Lichtes nicht umsonst gewesen. Es hat eine sittliche Ordnung geschaffen; es hat sich doch als bestimmt der Erde gehörig über einem eigenen Volke ausgesprochen; es hat selbst Etliche vermocht, auch ihm zu eigen angehören zu wollen, wie es ihnen angehören will. Mochte die Finsterniss das Licht auch nicht in sich aufnehmen freiwillig; stärker ist sie doch nicht, überwindungsmächtig ist das Licht — auch gegen Wissen (Heidenthum) und Willen (Judenthum). Diese Licht-Wirkungen und Lichtblitze in dieses vorchristliche Dunkel sind die sichern Boten, dass das Licht φαινει: Stern, Mond und Morgenroth verkündigt, dass die Sonne ist und kommen muss.

Und sie ist gekommen. Sie, welche bisher wohl schon φωτιζει παντα ἀνθρωπον, (v. 9.) ohne welche gar kein überthierisches Sein und Wirken überhaupt möglich ist, ja ohne welche selbst die Nacht nicht existieren kann, sie sehen wir nun in der ganzen δοξα, χαρις και ἀληθεια, und aus dem abstrakten φωτιζει παντα ανθρωπον und aus dem singulären ὁσοι ἐλαβον ist nun ein ἡμεις παντες ἐλαβομεν,

aus dem fernen, einsamen φως die δοξα ὡς μονογενες παρα πατρος, aus dem οὐ κατελαβεν ein ἐθεασαμεθα, aus dem ἐν τῇ σκοτια φαινει ein ἐσκηνωσεν ἐν ἡμιν geworden. Und v. 14 sollte nicht ein Verbindungs-Strich sein, wie noch keine menschliche Feder einen stärkern zwischen Vorher und Nachher gezogen hat?

Was ist aber des Gegensatzes Bedeutung? dass der Logos Fleisch ward und als das Licht des Lebens sich handgreiflich (1 Joh. 1, 1) vor die blöden Augen und die blöden Herzen hinstellte, um durch seine unendliche δοξα, χάρις und ἀληθεια ihnen zu dem zu verhelfen, was ihnen ausserdem gar nicht (οὐκ ἐγνω und οὐ παρελαβον) oder nur unvollständig (ἐξουσιαν ἐδωκεν) zu Theil werden konnte: die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Allerdings hat die Menschwerdung wesentlich zunächst diese Bedeutung ad extra, sie sollte ein palpables argumentum ad hominem sein. Aber diese subjektive Beziehung selber ist nicht nur die quantitative eines nunmehr eben „segensvölleren und seligern Verhältnisses zu Gott," sondern die qualitative des nunmehr schlechtweg erst selig d. h. Kind Gottes-Werdens.

Vers 14 ist der Schlüssel der evangelischen wie der Welt-Geschichte, ohne ihn bleiben beide ein verschlossenes Buch mit siebenhundertmal hundert Siegeln.

„Dass nun das ὁ λογος σαρξ ἐγενετο die Stelle bezeichnet, wohin die Geburt Jesu zu setzen, ist natürlich. Aber „wenn sie diese Stelle wirklich einnehmen sollte, würde sie zu einer Scheingeburt

werden, da kein existierendes Subjekt erst geboren werden kann, um zu existieren p. 25.“ Nun, wird auch „bei den Synoptikern durch die Geburt erst das Subjekt, welches als solches das Subjekt der evangelischen Geschichte ist,“ so ist doch mit nichten „bei Johannes dieses Subjekt an sich schon da und kann nicht erst werden, was es in seiner wesentlichen Identität mit sich selbst nicht schon wäre.“ So kann nur gesagt werden, wenn man die Fleischwerdung als blosse Zufälligkeit (accidens) oder vielmehr als οὐκ ὀφελουν betrachtet. An sich wird freilich der Logos kein anderes Subjekt, aber bei seiner wesentlichen Identität mit sich selbst macht er sich zu einem andern Subjekt für uns, was ihn übrigens nahe genug angeht, ja bei aller Freudigkeit hart genug ankommt. Diese Entäusserung in die Knechtsgestalt dürfte sich zu einem blosen Schein auflösen, nur wer jede Selbsterniedrigung und Selbstverleugnung auch in dem kleinen Menschenleben zu blosem Scheine machen wollte.

Mit v. 15 dann, als mit dem so wichtigen Zeugniss des Johannes beginnt die eigentliche evangelische Geschichte. Die Kindheits-Geschichte hat für den johanneischen Höhepunkt keinen unmittelbaren Werth. Ebensowenig die Tauf-Geschichte. Wo aber wäre letztere einzufügen? Ist überhaupt Jesus nach unserm Evangelium von Johannes getauft worden? Herr Dr. Baur verneint Das, was selbst Strauss und Bruno Bauer nicht bezweifeln, denn Johannes habe auf seinem von dem synoptischen völlig verschiedenen Standpunkte den

Taufakt nur ignoriren können. Bei den Synoptikern scheine (Math. 3, 15) Jesus durch die Taufe erst objektiv werden zu sollen, was er als Messias sein solle, nach Johannes aber soll er für das subjektive Bewusstsein als das, was er an sich ist, dargestellt werden durch Vermittlung des Täufers. Allerdings ist das eigentliche Moment der Taufe für unsern Evangelisten, dass darin der Täufer des Vorhandenseins des Messias in der Person Jesu zunächst sich bewusst geworden ist. Dass nun v. 32—34 der Evangelist an die Taufe denke und denken lassen wolle, drängt sich sattsam auf: Des Johannes Taufberuf hatte den letzten Zweck darin, dass dadurch der Messias φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ. In v. 32—33 ist der Täufer begriffen im βαπτίζειν ἐν ὕδατι, wie er überhaupt in keinem andern Geschäft gedacht werden kann, wie auch Niemand zu ihm kam, er sich nicht taufen lassen wollte. Ueber seinem Wasser-Taufen wird ihm denn die göttliche Offenbarung über den nachfolgenden Feuer-Täufer durch inneres Schauen des Geistes auf dem, den er eben taufte. Wie konnte auch der Messias anders nach des Evangelisten Darstellung durch das Taufen des Johannes an Israel geoffenbart werden, wenn nicht nach unserm Evangelisten dem Johannes während der Taufe Jesu das Bewusstsein darüber gegeben worden wäre?

Warum sich Christus taufen liess? Nach den Synoptikern um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Die Taufe war ein weiteres Eingehen in die menschlichen Verhältnisse, war eine Erniedrigung und Selbstverleugnung, wie die Geburt und eine Heu-

chelei nur wenn die letztere ein Schein war. In demselben Augenblick, in dem er in den sündigen Lebenszusammenhang eingieng, ward er nun zugleich als „ohne Sünde unter's Gesetz aller Gerechtigkeit gethan" und damit als Herr des Gesetzes, als rechter Messias erklärt. Er bedarf die Taufe um seinetwillen so wenig als die Geburt. Hätte er sich nicht taufen lassen, so schloss er sich damit gerade von dem empfänglichern Theile derer, die das Reich ererben sollten aus, wäre er aber dabei nicht als Gottes Sohn zunächst an und durch die für die Empfänglichen der Zeit höchste Autorität, nämlich Johannes, erklärt worden, so wäre er förmlich der Sünder-Geselle gewesen. Nun aber war er als Mitgetaufter in dem Lebens-Zusammenhang der zu erlösenden Sünder, aber zugleich über ihn hinausgehoben, in Einem gross und klein, Herr und Knecht, Menschen-Sohn und Gottes-Sohn. Er selber konnte in seinem Gehorsam nicht mehr und nicht vornehmer sein wollen als die Andern, der Vater sollte und musste ihn aber zugleich als den in der That bessern und besten erklären, und die Erklärung konnte nur dem Täufer werden und nur während seines Berufes, der lediglich auf das φανερων τον Χριστον abzweckt.

Anmerkung. Was den Widerspruch zwischen Math. 3, 14 und Joh. 1, 31. 33. betrifft, so ist er wohl lösbar, ohne dass man den Knoten, d. h. den geschichtlichen Werth und Zweck des 4ten Evangeliums zerhaut. v. 31 will sagen: als ich erklärte und verkündete, es kommt nach mir

ein Grösserer, da wusste ich noch nicht, wer er sei (οὐκ ᾔδειν), war doch mein Taufberuf gerade dazu da, dass durch denselben der Messias geoffenbart würde. Geoffenbart aber wurde er mir, als ich den Geist auf diesen Täufling kommen sah; aber auch da wusste ich es noch nicht bestimmt, dass er es sei, sondern erst die nähere Deutung und Erklärung die mir von oben gemacht worden, bewies es mir; so sah ich und bezeugte es v. 34. Das Hindernwollen in Mathäus stimmt recht gut dazu. Johannes hatte Jesus gewiss schon von früher als einen ausgezeichneten, frommen und reinen Jüngling gekannt und sich vor ihm gebeugt. »Nein, Du gehörst nicht in die Reihe dieser sündigen Täuflinge, ehe ich Dich taufe, hätte ich vielmehr nöthig, von Dir getauft zu werden.« Damit meint er noch nicht, »das Taufgeschäft, als Werk des Vorläufers gebühre dem Unbekannten wegen seiner höhern Menschlichkeit als dem Würdigern.« Diess wäre freilich »leichtsinnig« gedacht gewesen, wenn er nur so seinen Beruf hätte abgeben wollen an einen Unbekannten. Aber erstens war Jesus ihm sicher persönlich nur noch nicht als der künftige Messias bekannt; und zweitens wollte er damit noch nicht den Beruf abgeben, indem er sich beschied, einen Solchen zu taufen. Mancher Vorgesetzte weiss und fühlt in Bescheidenheit, wie vielmehr er dem Untergebenen gehorchen als befehlen sollte, aber damit bleibts doch bei dem Berufe eines Jeden. Ein Vater, ein Lehr-Meister möchte sich gerne dem talentvollern Sohne, dem genialern Schüler unterordnen, der Letztere aber

wird es ehe er auf der Höhe seiner Kunst und seines Berufes steht, so wenig dulden, als der erstere die von Gott ihm gegebene Pflicht und das von oben ihm gewährte Recht nur so gleich wirklich aus der Hand geben dürfte.

Wo ist nun die Taufe bei Johannes hie einzudenken? Da, wo der Täufer zum erstenmal den Messias kennt als einen οὗτος. Also bereits im 15ten Verse und nicht später. Als οὗτος, dass diess der Verkündigte sei, kann Johannes Jesum blos in Folge der Taufe bezeugen. So ist v. 15—17 dieses so wichtige Zeugniss schlechtweg angeführt. Eine Explikation desselben folgt in drei Momenten, die H. Dr. Baur so bestimmt, v. 19—28, bezeugt er, der Messias sei überhaupt da, aber erst als in die Finsterniss leuchtendes Licht, noch nicht für das Bewusstsein. v. 29—34: diess sei der Messias, den er so eben auf sich zukommen sehe, wie gerade der heilige Geist auf ihn komme. Und 3., v. 35, — fin., realisiere sich das Zeugniss vollständig in dem ersten an Jesum darauf hin wirklich glaubig gewordenen Jüngerpaar. Dabei ist v. 19—28 aus Matth. 3, 11 herausgedichtet und 35 ff. rein zu dem Zweck, ein drittes Moment herauszustellen, vom Evangelisten ersonnen. Allein Jesus ist schon v. 15 getauft und als Messias erkannt und bezeugt. Dass der Taufakt „feierlich und öffentlich vor dem ganzen Volk" stattgefunden habe, ist schon darum zu bezweifeln, weil sonst die Menge nicht verfehlt hätte, um den irdisch genommenen Messias einen sehr irdischen Lärm aufzuschlagen. Aber Jesus wollte von innen heraus wirken: so musste

das Senfkörnlein des Johannes-Glaubens zum Zwölfjünger-Glauben und durch diesen erst zum Volks- und Welt-Glauben wachsen. Sein Reich war nicht von dieser Welt, er konnte es nicht gleich von Anfang der Verweltlichung und Verkümmerung aussetzen. Nur ein Charlatan schlägt seine Bude vor der Menge auf und selbst kein Mann, der einen König oder Diktator in sich spürt, fängt damit an, dass er den General-Marsch durch das Land schlagen lässt, dessen Krone er begehrt. Im Stillen und mit Kleinem fängt der Grosse an. So stand dann bereits der Christ mitten unter seinem Volke, ohne dass er — gar vollends von den Jerusalemer Obern — gleich gekannt gewesen wäre. Das dreifache Zeugniss bestimmt sich nun nicht erst für Johannes noch, sondern nach den dreierlei Menschenklassen näher. An die „Juden“ ist es unbestimmt, ja abweisend: v. 26 ist ein profetisches Wort gegen die Hoffärtigen, die ihn auch nie erkennen sollten. Den andern Tag sieht Johannes Jesum gegen sich herkommen. Wohl stand er da im vollen Jünger- und Volks-Kreis, also in Mitten Derer, die sich sehnten auf den Heiland Israels; denen zeigt er das Lamm Gottes, den עֶבֶד יְהוָה in diesem ihnen begegnenden Jesus. Zuletzt v. 29 hat er Niemand um sich als die zwei Jünger, welche die empfänglichsten waren. An sie bedurfte es nur einer Wiederholung der zwei Worte, von denen ihnen gewiss noch von gestern her das Herz brannte, und sie haben den Zweck des Zeugnisses erfüllt, sind aus Johannis-Jüngern Jesus-Jünger.

Anmerk. Lücke meint, es lasse sich v. 29 u. 35 nicht anschaulich machen, wie Jesus hier in der Nähe des Täufers wandle, dort auf ihn zukomme, ohne Zusammenkunft, ohne Umgang. Freilich wär sie räthselhaft, „diese Begegnung zweier Männer, die einander so nahe angehen und doch wiederholt einander nur so nahe kommen, um zugleich wie es scheint, recht absichtlich und in gehöriger Entfernung von einander zu bleiben" — wenn es die erste Begegnung gewesen sein musste. Aber Jesus ist schon v. 15 getauft, und seitdem war's natürlich, dass der Täufer dem, dessen Schuhriemen aufzubinden er sich zu gering achtete, eher ehrfurchtsvoll aus dem Wege gieng. Für Jesus aber war Johannes kein Umgang: nicht auf ihn war's abgesehen, der konnte nicht über die Schwelle des Gottes-Reiches herein. Sich dem Johannes aber anschliessen, um ihm seine Jünger abzuführen, das wäre zugleich unedel und unpraktisch gewesen. Finden lassen wollte er sich von denen, die aus innerer Sehnsucht ihm zu folgen und den bisherigen Meister zu verlassen Beruf und Trieb hatten; so kam er nahe genug, ohne doch sich aufzudrängen und ein Verhältniss zu knüpfen, das nicht bleiben konnte.

Der von dem Täufer bezeugte und in den Glauben der Welt eingeführte Messias gibt sich nun selbst in seiner göttlichen Grösse durch drei Beweise.

1. Das messianische Bewusstsein theilt sich auf die unmittelbarste Weise von Andreas seinem Bruder Petrus mit und bei dessen erster Begegnung beurkundet sich der das Innerste des Menschen durchschauende Scharfblick Jesu. Ist nun, was nach Matthäus erst später geschehen, von Johannes willkürlich schon in den allerersten Zeitpunkt des Zusammentreffens Jesu verlegt, um gleich hier das erste Moment der sich manifestie-

renden δόξα Jesu anzubringen? Die Frage fällt zusammen mit der, ob es für einen Geist wie Jesus unmöglich und unschicklich gewesen sei, einen Geist wie Petrus bei dem ersten Blicke abzuwägen? War es denn etwas so Ausserordentliches gegenüber von einem Menschen, der seine Seele so im Gesichte trug? Das versteht jeder Herrscher, dessen Grösse immer zuerst darin besteht, dass er seine Umgebung, seine Diener mit glücklicher Intuition zu wählen weiss, und nicht erst eine lange Zeit bedarf, in welcher er alle Gelegenheit hat, die Individualität des Menschen genauer zu kennen. Da wäre es Napoleon schlimm ergangen. Und hier ist doch mehr als Cäsar?

Aber diese Jüngerberufung und die synoptische? Gewiss ist, dass die Johanneische die letztere entbehrlich macht. Welche ist aber die wichtigere und bedeutungsvolle? Offenbar die erstere. Durch sie wird das Verhältniss geschlossen, förmlich und nicht blos vorläufig oder zufällig, wie Lücke meint. *) Sie steht in Einklang mit der ebenso naturgemässen als wichtigen Beziehung Jesu zu Johannes und seinem Jünger-Kreise, eine Beziehung, welche die Synoptiker ignorieren, weil sie dieselbe in dem Grade weniger zu würdigen wussten, in welchem sie selber im Christenthum nicht etwas ganz Neues, also auch nicht

*) Wobei nicht absolut ausgeschlossen ist, dass die Jünger sich noch einmal nach Hause begeben hätten und erst etwas nachher mit dem Wander- das Fischerleben vertauschten.

den Schlusspunkt des Alten in Johannes sahen. Je mehr sie selber noch innerhalb des blos nationalen Standpunktes standen, desto weniger konnte ihnen die ein- und abschneidende Stellung des Täufers aufgehen. Dem Ebionitismus der Synoptiker haben wir die geringe Meinung von der so wichtigen Welt-Stellung des Johannes zu verdanken, mit dem sich die Profetie und Lebens-Entwiklung „von der Erde“ schliesst und die „vom Himmel“ eröffnet. Nur dieselbe ebionitische Betrachtung kann fragen, warum der Täufer so nach 3, 22—36 resigniert habe und wenn diess, warum er nicht selbst Jünger geworden sei? Der Vorläufer der das bestimmteste Bewusstsein von seiner Kleinheit gegen die Grösse des nach ihm Kommenden hatte, musste es doch wohl sehr natürlich finden, dass er abnehme, während jener zunehme. Der abnehmende Mond bleibt noch am Himmel, nachdem längst die Sonne aufgegangen. Nach diesem Gesetz blieb auch Johannes noch neben Jesus der blos vorbereitende Täufer, wobei er immer noch etwas wirken und nur um so zwingender auf die Sonne deuten konnte, von welcher er, der Mond all sein Licht bekäme. Jünger aber konnte er seiner innersten Natur nach nicht werden. Er war als Schlusspunkt des Judenthums nicht dazu geschaffen, „von Neuem geboren zu werden.“ Seine Bedeutung war die des Judenthums, sein Leben und Wirken ging darin auf zu zeigen, dass das Alte wohl schlechthinige Bedingung und Vorbereitung sein musste, dass es aber eben desswegen nicht selber und unmittelbar in das Neue über-

geben könne. Johannes bleibt der Verbindungs-Strich, welcher das Alte vom Neuen Testamente scheidet. Jünger Jesu, selber wieder jung werden, das widerspricht seiner Idee, als des personificierten παιδαγωγος εἰς Χριϛον. — Nur wer Alles dies leugnet, mag aus 3, 22—36 eine geschichtliche Dichtung herauspressen *) und 3, 24 dem Evangelisten zwar den »unbewussten Irrthum« schenken aber dafür die bewusste Unwahrheit, zu deutsch die Lüge in den Hals dessen hineinreden, der dann 3, 32 sich erfrechte zu sagen: και ὃ ἑωρακε και ἠκεσε, τϐτο μαρτυρει!

Das zweite Moment der Manifestation Jesu als des Messias ist das entschieden mehr wunderbare **) Schauen des Nathanael. Diese Steigerung ist nach H. Dr. Baur der Logos-Idee des Evangelisten entsprungen, natürlich erdichtet. An und für sich findet es H. Dr. Baur mit Johannes sehr der Idee des erschienenen Logos gemäss, dass er fortschreitend seine δοξα manifestiere. Leugnen wir nun mit ihm die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee, so machen wir ihre Explikation mit ihm zum Gedicht; glauben wir an die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee mit Johannes, so lassen

*) Wie gezwungen das βαπτιζει 3, 26 gegen 4, 2 festgehalten wird! (pag. 55).

**) Nicht aus Wunderscheue möchte ich übrigens auch die durch Stier (die Reden Jesu) wieder besonders schön motivierte einfachere Erklärung von einem früheren Blick des Herrn nicht blos auf-, sondern in den unter dem Feigenbaum — in Busse und Gebet vor Gott liegenden Gotteskämpfer unterschreiben.

wir dem Evangelium den Idee-gemässen Gang a minori ad majus und freuen auch uns des Wortes μειζω τέτων ὄψει. Also entweder — oder und nichts dazwischen. Wer das Wunder der Gottes-erniedrigung gefasst hat, dem sind die Wunder der Menschen-Erhöhung Selbst-Verstand. Und so lassen wir uns die vollen, ganzen Wunderthaten unsers Meisters weder durch den Unglauben des Einen, noch durch den Halbglauben des Andern nehmen, welcher im sauren Schweisse des kritischen Angesichtes sich hin und her wendet, um das Wunder zu einer blossen Ausserordentlichkeit herabzubringen.

Das dritte Moment*) ist eine Erweisung des übernatürlichen „Jesu durch ein Thun." Am dritten Reisetag**) seit der Abreise von Bethanien kommt er 2, 1 nach Kana. Die neuste Deutung des Hochzeitwunders ist die symbolische,

---

*) Dieses „Fortschreiten der Momente" erscheint doch am Ende etwas zu spekulativ in die Erzählung hineingeheimnisst und herauskritisiert.

**) Sollte 1, 41 ein eigner Tag beginnen, so hätte Johannes das schon selbst erwähnt. Baumgarten-Crusius erklärt schon die Sache ganz befriedigend: „am sinkenden Tag kam Andreas noch zu dem Petrus, der drängende Petrus beeilte sich noch, zu Jesu zu kommen." Das ἔμειναν τήν ἡμέραν ἐκείνην schliesst gar nicht ein „finden" das Petrus am selben Tag aus, das konnte auf einem kleinen Ausgang geschehen. Aber v. 41—44 sieht ganz der johanneischen Weise des Nachholens, Nachtragens gleich, dass mir das einfachste dünkt, es so exegetisch an v. 40 zu schliessen, dass Andreas den Bruder eben während er Jesu ins Haus nachfolgte, traf und mitnahm.

dass diese Hochzeit, auf welcher der Messias mit seinen Jüngern erscheint, um sich in dem vollen Glanze seiner Herrlichkeit zu offenbaren, zur Freude des messianischen Hochzeitmahles wird; der Messias ist dann selbst der Bräutigam, welcher die Gäste mit der Fülle seiner Gaben bewirthet, und es an nichts, was zu ihrer Freude gehört, fehlen lässt und wenn auch der Wein hier nicht unmittelbar der Abendmahlwein ist, so liegt doch auch dieser Gedanke nicht so fern, dass er völlig auszuschliessen wäre." Man sieht, die Symbolik steht dicht neben der Mythologie. Also der Evangelist traut uns noch nicht zu, dass wir verstanden haben, der Täufer taufe mit Wasser, Jesus mit Feuer, und dass also vom Wasser zum Feuer ein Uebergang gemacht worden sei? Und der Wein und die Hochzeit mit Allem, was darauf vorgieng, ist lediglich zum Behuf des Anschauungsunterrichtes über den schwierigen Uebergang von der Kategorie des Wassers zu der des Feuers, von der Johannestaufe zur Christustaufe vom Evangelium erdichtet?

Eine Hauptfrage nach dem historischen Charakter des 4ten Evangeliums ist die um die Reisen Jesu nach Jerusalem. Hat er nur einmal und zuletzt oder gleich anfangs und öfter die Hauptstadt zum Platze seiner Haupt-Wirksamkeit gemacht? Für Johannes spricht Alles, selbst die Synoptiker, ja selbst Strauss. Nur von irgend einer Willkür gezwungen kann man dagegen Math. 23, 37 und in Luc. 13, 34 unter τεκνα Ιερουσαλημ etwas anderes als die Einwohner von Jerusalem verstehen. Kinder der Hauptstadt auch die zu nennen, „welche

in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkennen," konnte bis jetzt nicht leicht Jemanden einfallen. Darinn liegt allerdings auch schon das Andere, dass »was ausserhalb der Hauptstadt geschieht,« sich vielmehr nicht »immer wieder auf die Hauptstadt selbst bezieht.« Galiläa und Jerusalem — die Provinz und Paris. Warum strömt Alles nach Paris? Und die Centralisation aller Bildung und Wirkung war in Jerusalem fast noch grösser als die in Paris: sie war nicht blos Sitte, sondern heilige Sitte. Aber zu Jesu Zeit waren ja die Festreisen bereits nicht mehr in allgemeiner Uebung! Doch eine Maria ging alle Jahre hinauf (Luc. 2, 41) und nahm schon den 12jährigen Sohn mit gen Jerusalem, nach Gewohnheit des Festes? wird dieses Erstemal bereits das Letztemal gewesen sein? Er, der alle Gerechtigkeit zu erfüllen sich selbst taufen liess, er sollte nicht die heilige Sitte mitgemacht haben; er, der schon im 12ten Jahre wusste, wo er zu sein habe, sollte nicht gern aus innerstem Antrieb seines Vaters Haus heimgesucht haben? Und welche Israeliten werden den Tempelbesuch gemieden haben? Etwa die von der Art des Simeon, der fromm war und gottesfürchtig und wartete auf den Trost Israel? Die Zukunftfähigen und Zukunftfreudigen, die rechten Israeliten, in denen kein Falsch war, sie waren gewiss dort alljährlich zu finden und an sie konnte der Herr sich dort am ersten wenden. Ebenso aber traf er dort in der Hauptstadt auch die Allerempfänglichsten. Sollte er diesen ausweichen und damit auch jenen? Blieben die »Juden« Stein, so gehört auch

ein Stein zum Feuerschlagen, so kommt ein weiches Holz blos an einem harten in Brand. Ja das Licht muss auf den Leuchter, und der Leuchter muss auf die Höhe und Jesus musste nach Jerusalem hinauf, so oft und so lang er konnte. Das gehörte zur Oekonomie seines Lebens, nicht blos seines Lebensbeschreibers. Oder wie, die endliche Reise hinauf sollte blos darum geschehen sein, weil zuletzt „keine andre Wahl offen blieb, als zu diesem letzten entscheidungsvollen Schritt?" — „Hatte Jesus schon längere Zeit ausserhalb Jerusalem gewirkt, hatte er hier zur Begründung seiner Sache gethan, was unter diesen Verhältnissen geschehen konnte, aber auch die Ueberzeugung gewonnen, dass hier ein in's Grosse gehender, für die Zukunft entscheidender Erfolg nicht zu erreichen sei, so musste sich ihm mit höherer innerer Nothwendigkeit der Entschluss aufdringen, seine Sache der Entscheidung entgegenzuführen, welche ihr nur in Jerusalem gegeben werden konnte." Armer Galiläer! armer Winkel-Profet, du hast dich erst vergebens abarbeiten müssen, bis du endlich einsiehst, da sei nichts zu machen, die Provinz bekomme von der Capitale, nicht die Capitale von der Provinz den Impuls! Da sind freilich die Kinder der Welt klüger als die Kinder des Lichts; ein Bonaparte eilt nach Paris, ein Thiers eilt nach Paris, ein Lamartine eilt nach Paris, aber die dii minorum gentium betteln und arbeiten sich erst in der Provinz halbtodt, um endlich nach der gewonnenen Ueberzeugung, hier sei nichts zu machen, gerade noch recht zum Begräbniss ihre siechen Körper

nach der Alles verschlingenden Hauptstadt zu schleppen.

Ein Mensch, in dem zugestandenermassen wenigstens „die Einheit von Gott und Mensch zum Bewusstsein" kam, war gewiss so gescheidt, vor dem dreissigsten Jahre zu wissen, dass die Geschicke des Judenthums sich in Jerusalem vollenden mussten und dass Judäa die πατρὶς, das Land des Wirkens und Berufes des Profeten sei. Jerusalem war und blieb die mit Unglauben und Hartherzigkeit wohl verproviantierte Festung, wer erobern will, muss auf den Haupt-Platz losgehen. Um diess zu merken, braucht man dreissig Lehr- und drei Meister - Jahre?

Der Schritt zum l e z t e n Osterfeste wird dadurch um nichts unbedeutender. Nachdem längst die Laufgräben und die Feuer eröffnet sind, bleibt der Tag des Sturmes doch noch der Haupttag.

Mit nichten also „müssen wir uns immer zuerst auf den Boden der synoptischen Tradition stellen, um die richtige Ansicht für die johanneische Darstellung zu gewinnen." Wenn irgendwo umgekehrt, so hier. Dass Johannes aus der synoptischen Festreise mit ausdrücklicher Rücksicht auf sie seiner Idee gemäss die vielen Festreisen macht; selbstherrlich Zeit und Raum auseinanderreisst, in's Blaue hinein Fest auf Fest vom Zaun bricht und den Herrn bei den Haaren nach Jerusalem zieht, wohin er doch bis zuletzt gar nicht wollte, diess wäre sicherlich ein sehr schöner Kunstgriff, um das durch die Synoptiker aus den Fugen der Vernunft gekommene Leben Jesu wie-

der einzurichten, wenn die letztern nicht durch ihr πoσακις wenigstens ein Stäublein dieser Ehre für sich in Anspruch nähmen.

Der Akt der Tempel-Reinigung kann nur einmal geschehen sein, das ist gewiss. Aber seine Thesen hat Luther schon 1517 und nicht erst 1530 an die Schloss-Kirche von Wittenberg angeschlagen. So ist nicht weniger gewiss, was H. Dr. Baur selbst bemerkt: „Ein Akt, in welchem sich die Absicht einer reformatorischen Thätigkeit so bestimmt und entschieden ankündigt, passt für keine andere Zeit als für das erste Auftreten im Tempel und nicht für eine Zeit, da Jesus an den Missbräuchen schon schweigend und unthätig vorübergegangen war.“ Spricht nun nach dem bisherigen Alles für öftere Reisen, so hat unzweifelhaft Jesus es eben bei seiner ersten Reise gethan.

Eine neue Gefahr für Johannes. Das Wort vom Tempel-Abbrechen habe Jesus unter den damaligen Verhältnissen unmöglich aussprechen können. „Er trete ja eben erst öffentlich auf. Die Juden widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. So habe ihnen Jesus keinen Vorwurf daraus machen und sie vor etwas warnen können, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten: ihn zu tödten. Jedenfalls gebe Jesus eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort.“ Mithin suchen die neuern Ausleger für die Stelle einen andern Sinn und bezüchtigen heiligen Geistes-sicher, den Evangelisten einer falschen Deu-

tung. Aber hat Johannes so sehr das wirklich Gesprochene missdeutet, so ist es wie H. Dr. Baur sagt, schlechthin unmöglich, durch einen solchen Vermittler die Wahrheit in ihrem geschichtlichen Grunde zu erkennen. Womit übrigens noch nicht zu schliessen sei: »weil Jesus nicht so reden konnte, also hat ihn auch der Evangelist nicht so reden lassen können.« So steckt Lücke dem Johannes einen Missverstand, H. Dr. Baur einen Unverstand zu; jener nimmt ihm die Apostolizität, dieser die Vernunft. Nur ein ganz verbranntes Poeten-Hirn könnte seinem Helden etwas »reden lassen,« das er unter diesen Umständen dem Inhalte nach schlechthin »nicht so reden konnte.«

Das Erste ist: hat Jesus in dieser seiner ersten Zeit schon sein Leiden, Sterben und Auferstehen gewusst? Man beruft sich gegen Johannes auf die Synoptiker in Beziehung auf die Reisen Jesu. Sie allein gaben den historischen Bericht, denn in der letzten Zeit konnte ihm die Unumgänglichkeit und Nützlichkeit seines Todes aufgehen. Wohlan, wie steht es mit dem και τῃ τριτῃ ἡμερα ἀναστησομαι (Marci 10, 34)? Mythisch oder historisch? Hat Jesus dieses Auferstehungs-Bewusstsein nicht gehabt, so hindert mich nichts, ihm auch das Todesbewusstsein, d. h. den Synoptikern auch allen historischen Werth gegenüber von Johannes abzusprechen. Sind sie in dem Einen unzuverlässig, so sind sie es auch in dem so eng damit Zusammenhängenden. Trotz ihnen sage ich dann: Jesus hat bis zum Schlusse gar nichts von seinem Tode geahnt und ist unbedacht, unbesonnen, plan-

und bewusstlos dem Feinde in die Hand gelaufen. Dass er von seinem Tode gewusst, das erzählen die Synoptiker immer im Zusammenhang damit, dass er auch von seiner Auferstehung gewusst. Machen wir aber Ernst mit der Historicität der Synoptiker in diesem Punkte, ist also sein Auferstehungs-Bewusstsein des dritten Tages so wahr als sein Todesbewusstsein auf der letzten Reise, so war es sicher tief und bestimmt genug, um, als er es aussprach, nicht erst von heute früh zu sein. Math. 16, 21. 17, 22. 20, 18 bezeugt hinreichend, dass er von beidem schon vor der Reise sprach. ἀπο τοτε ἤρξατο ὁ Ιησους δεικνυειν τοις μαθηταις αὐτȣ ὁτι δει — ἐγερθηναι Math. 16, 21 sagt, dass Jesus in seiner spätern Lehrzeit erst begonnen habe, seinen Jüngern ausdrücklich — aus der Schrift — zu beweisen und zu bedeuten die Nothwendigkeit seines Sterbens und Auferstehens. Dieses digitis monstrari setzt geradezu voraus frühere verhüllte Hindeutungen und jedenfalls früheres eigenes klares und festes Bewusstsein von seiner Lebens- und Sterbens-Aufgabe, die doch zu wichtig war, um einem Jesus erst über Nacht einzufallen. Er hatte in 30 Jahren Zeit genug, sich an seinem Jesaias abzuwägen und nicht als Abentheurer auf einen Schauplatz zu treten, der voll von Ueberraschungen für ihn hätte werden müssen. Dass das 12jährige Kind noch fragte, war natürlich, aber dass der 30jährige Mann noch fremder Antwort bedurft hätte, war für diesen nebellosen Geist unmöglich. Auch die drei letzten Jahre so an die Gesetze menschlicher Allmäligkeit schmieden

und ihm erst nach und nach die Augen vollends aufgehen lassen, heisst ihn erst recht unverständlich, weil Verstandlos machen. Bewusstlos über sich sein, heisst aber doch wohl für den grössten Heros der Geschichte, dem nur drei Jahre zu seinem Heldenlaufe zugemessen sind, kopflos sein?

Entweder ist also das Auferstehungs-Bewusstsein noch im dritten Jahre doketisch und der synoptische Context darüber unhistorisch, oder es ist auch im ersten Jahre nicht doketisch. Dass Jesus nun hier in „dunkeln, geheimnissvollen, bildlich-änigmatischen Aussprüchen davon redet (3, 14. 2, 11) kommt nicht davon her, dass die ferne Katastrofe ihm selbst noch „verhüllt vor den Augen war." Ihm war sie klar bewusst, aber jetzt schon sie klar herauszusagen, war unpädagogisch. Auch nachdem schon so viel erfahren war, verstanden die Jünger, die Empfänglichsten bis zum Tode selber, die Todesverkündigung nicht: in dieser ersten Zeit vollends mussten sie dadurch geradezu irre, wo nicht abtrünnig werden. Noch mehr Grund war, dieses Wichtigste gegenüber von den J u d e n esoterisch und änigmatisch zu besprechen. Sie konnten, also sollten es gar nicht verstehen, hätte er es auf eine Belehrung und Verständigung für sie angelegt, so hätte er sich auch die f a k t i s c h e Oster-Antwort am dritten Tage ersparen können; denn sie verstanden dieselbe drei Jahre und verstehen sie achtzehnhundert Jahre nach der wirklichen Beantwortung so wenig, als drei Jahre vor derselben. Aber hören sollten sie's immerhin, so gut sie i h n bei aller Gewissheit ihres

bleibenden Unglaubens unter sich haben sollten, innerlich zum Zeugniss und Gerichte wider sie, äusserlich, um in der Stufenfolge der Entfremdung an ihm zu Vollziehern des Erlösungs-Rathes zu werden. Sie verstanden das Wort nicht, das sie hörten, aber sie behielten es, und wie stark es ihnen in das verschlossene Herz sank, beweist die falsche Anklage, zu der es ihr Blutrath verwendete.

Nun näher die Sachgemässheit. Die Frage v. 18 ging aus dem specifischen Unglauben der *Ιεδαιοι* hervor. Warum haben nicht seine Jünger so gefragt? Was hinderte die Juden, gleich jenen in Jesus die messianische Hoheit zu erblicken, nachdem der Täufer schon so Vieles davon gezeugt? Dasselbe, was sie fortwährend am Glauben hinderte, dasselbe, was sie am Ende zum Morde trieb: die Verblendung und Verstockung des Herzens. Ein Auftreten, wie das im Tempel v. 14—16 musste auch den am Rande der Empfänglichkeit Stehenden mindestens Schweigen aufnöthigen. Nur der freche, fertige Unglaube kann sich nicht beugen und fragt pöbelhaft dummdreist, wie Einer dazu komme, besser zu sein und Besseres zu wollen als er. Nur die Niedertracht konnte die Geisel des Herrn nicht fühlen, welche gerade die Oberen, die Pfleger des Heiligthums, die solche Entheiligung duldeten, treffen sollte. Was er gethan, hätten sie längst thun sollen: so musste ein Gewissen schlagen. Sie fragten statt dessen nach Jesu Fug und Recht zu solcher That: sie haben kein Gewissen. In eben dieser Gewissenlosigkeit

schlummerte bereits der Mordgedanke; in jener ersten Frage tönte bereits das „Kreuzige“ mit: so bohrt auch die Antwort in den Kern dieser Gesinnung. Wie klein wäre auch der Herr der Welt-Geschichte gewesen, wenn er direkt auf eine so gemeine Anmuthung hätte antworten wollen. Nur ein Unterthan lässt sich den Pass vor dem Thor abfordern, dem König wird das Gewehr präsentiert. Und Carl XII. liess auch als Flüchtling an dem Thore von Stralsund nicht zweimal sich vom Wächter nach seinem Begehren fragen.

Königlich war es, auf die Kreuzigungsfrage die Auferstehungs-Antwort zu geben. Plebejisch, judäisch war es, wie die eigene Frage so die Antwort nicht zu verstehen. Aber nur weil der Herr sich selber in seinem Berufe durchsichtig war, kannte er auch, *τι ἦν ἐν τῳ ἀνθρωπῳ*, (2, 24) kannte er auch 2, 19 so gut wie 7, 19 den in diesen dunkeln Herzen noch ungedacht schlafenden Mord-Gedanken.

W i e dunkel diese Herzen waren, beweist am meisten der unter ihnen noch Empfänglichste, der nur des Nachts zum Herrn zu kommen wagt. Freilich ist der ein „Repräsentant des selbst in seinem Glauben- (Wollen) noch wesentlich ungläubigen Judenthums“ dem die Bedingungen des Reiches Gottes so unverständlich bleiben, dass sich die wirklich herzenskundige Lehr-Weisheit am Ende nur von ihm wegwendet, um es, wo nicht unter der Fülle und Wucht der letzten und höchsten Offenbarungen zu begraben, so doch in seiner Verblüffung und Geistlosigkeit stehen zu lassen.

(3, 1—22.) Dagegen geben die Samaritaner einen erfreulichen Durchblick in das grosse Erndtefeld der heidnischen Zukunft. Sicherlich ist diese samaritanische Aufnahme Jesu ein Vorbild für die spätere Entwicklung des Gottes-Reiches in der Heiden-Welt. Aber muss darum diese Geschichte nur ein von Johannes erfundener Typus sein, insbesondere um durch die halbjüdischen Samaritaner die wiederum schwierige Kategorie des Uebergangs von Juden zu Heiden zu bezeichnen als vaticinium post eventum, d. h. als moûtard après diner? Wo ist nur irgend ein Zug, der dieser Geschichte das Prästigium der blosen Bildlichkeit aufdrückte? Was damals in Samaria geschah, war nicht „ein so schwacher Anfang der schon nahen Erndte, dass bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel (Ap.Gesch. 8, 5) auch nicht eine Spur des frühern so wichtigen Ereignisses sich zeigt." Dagegen sagt schon De-Wette, dass der Erfolg der Apostel einen dort von Jesus gemachten Eindruck voraussetze (Joh. 8, 48. Luc. 9, 52. 10, 30. 17, 11.) Gehört eine grosse Ansicht vom Evangelisten dazu, um ihm zu glauben, so gehört sicherlich noch ein grösserer Glaube dazu, ihn nur so ohne Weiteres für den Verfertiger des ganzen 4ten Capitels auf eigene Faust zu erklären. Sieh' doch, die Kritik liebt auf einmal die Ueberraschungen; sie, die doch sonst Alles auf natürliche Entwicklung hält. Jesus muss vor dem Gedanken an seinen Tod, wo nicht vom Tode selbst gerade noch vor der 12ten Stunde überfallen werden. Das Christenthum muss, nachdem es sich

Jahrzehnte lang auf jüdischem Boden abgequält, plötzlich zu den Heiden überspringen. »Das Judenthum, der Heimathboden des Christenthums (4, 22) wird zu seinem erbittertsten Feind und das heidnische Ausland, das verworfene Samaria, Γαλιλαια ἐθνων bietet ihm zuvorkommend eine rettende Zufluchtsstätte. Das Christenthum muss aus seiner πατρις zu den Hellenen flüchten (v. 4, 35. 7, 35. 16. 12, 20.) Das ist die religionsgeschichtliche Anschauung, welche die ganze Composition unsers Evangelisten beherrscht. Daher werden auch mit besonderer Vorliebe die Wunder verzeichnet, in denen sich Christus den Galiläern offenbart. 2, 11. 4, 46. 54. und wird wohl das Hochzeitwunder nur im Hinblick auf die apostolische Heidenmission nach Galiläa verlegt.«*) Was soll das heissen? Wer hat Jesum ans Kreuz gebracht? πατρις oder Ἑλληνες? Wer hat die ersten Christen verfolgt? Rom oder Jerusalem? Wo waren die blühendsten ersten Gemeinden, zu Jerusalem oder Antiochien, in Palästina oder Griechenland? Wo hat der grösste Apostel das Grösste gewirkt? Und diese judäische Verhärtung gegen das Christenthum und diese ethnische Empfänglichkeit dafür, von wannen datiert sie? Treibt also Johannes willkürlich Religions-Geschichte oder die Kritik? Und wer dichtet am meisten: Johannes, indem er nur eine unverfängliche Geschichte erzählt oder die Kritik, indem sie die Bedingung des geschichtlichen Verlaufes zu einem Gedichte macht?

---

*) Theologische Jahrbücher 1842, 1. pag. 165.

Eine ganz freie Dichtung anzunehmen, dagegen muss sich überall der Verstand und das Gefühl gleich stark empören; desswegen wird Johannes so oft wie möglich an das synoptische Seil gehängt. So wird gleich die Heilung nach Kapernaum in die synoptische Erzählung aufgedreht, und nur die Amplikation und specielle Beziehung auf den dem blosen Worte schon folgenden Glauben, der allerdings darin liegt, dem Johannes zugeschoben. Nur „Veranschaulichung der Weite des Weges“ soll es sein, wenn der Hauptmann erst den andern Tag mit seinen Knechten zusammenkommt. Aber eine Unwahrscheinlichkeit, die der Leser alsbald merkt, ist eine dichterische Impertinenz. Soviel fühlte übrigens sicherlich auch der Evangelist, dass „einen so glaubigen Vater auch eine ächt väterliche Liebe zum Kinde“ eiligst zurückgetrieben haben müsse. Und diesem Gefühl sollte er Hohn gesprochen haben, um dadurch die Entfernung und die Gleichzeitigkeit mehr hervorzuheben? Welch kindischer Mittel hätte sich der Autor zur In-Scene-Setzung seiner Idee bedient. Trug denn die Tagreise für das Fern-Wunder mehr als die Viertelstunde aus? Ja wäre nicht Alles noch anschaulicher geworden, wenn Johannes den reisigen Mann so sehr hätte nach Hause eilen lassen, dass schon nach einer Viertelstunde wie Knall und Fall ihm und uns der Erfolg des Heilands-Worts zu Ohr geschlagen hätte? Zu dem Glauben, dass so ganz ohne Noth und Zweck der Autor gerade die Unwahrscheinlichkeit zum Darstellungs-Mittel genommen habe, gehört fürwahr

noch stärkere Fantasie, als zur Erfindung selber.

Wer ist nun auch mehr Poet? Der Evangelist, der weiterhin (7, 52) die Synedristen in der blinden, Sinn-verwirrenden Leidenschaft selbst die Geschichte leugnen lässt, oder der Kritiker, der, um Synedrium und Evangelium von einem schmachvollen Irrthum zu befreien, den Evangelisten zum schmachvoll-sinnlosen Dichter des „Unwahrscheinlichen und Unmöglichen" macht? Was ist psychologischer: dass die Leidenschaft der Synedristen oder der Griffel des Evangelisten sich so toll vergessen hat?

Soll nun aber weiter die Geschichte von der Ehebrecherin unerbittlich gerade an der Psychologie zerscheitern? Auch meines Bedünkens hat Hitzig die übrigen Schwierigkeiten hinreichend gelöst. Nun wäre schlechterdings unmöglich gewesen, dass die Fragenden von der Antwort Jesu verblüfft nichts weiter zu thun wussten, als sich Einer nach dem Andern hinwegzustehlen? Konnte nicht auch ein Farisäer der Wirklichkeit sich einmal durch einen Treff auf sein sittliches Bewusstsein überraschen lassen? Ganz todt ist ja kein Gewissen, gerade je sicherer es ist wie hier, desto schlagender vergewaltigt es, plötzlich getroffen, auch das verstockteste Herz — wenn auch nur für den Augenblick. Damit haben die Farisäer allerdings „das christliche Princip des Sündenbewusstseins und der Erlösungsbedürftigkeit" als ein unentfliehbares und allgemein menschliches faktisch anerkennen müssen, aber von dieser abgenöthigten Anerkennung zur förmlichen und bleibenden lag dabei immerhin für den Farisäer noch

mehr als zwischen Himmel und Erde. Die Psychologie des Johannes erscheint als die des menschlichen Herzens; die Kritik aber darf nichts, auch nicht die Psychologie voraussetzen.

Doch die Hauptschlacht um Geschichte und Psychologie im Johannes-Evangelium zieht sich an das offene Grab des Lazarus. Hier muss der kritische Knoten gelöst oder zerhauen werden. Cap. 11 bildet die Angel der evangelischen Geschichte. Die Darstellung des Herrn in Lehre und That, um den Glauben oder den Unglauben aus der Brust, in der er schläft, hervorzulocken, fällt hier in's Schloss, die andere Hälfte der Himmels-Pforte zu der, durch den vollendeten Unglauben sich vollendenden δοξα des Herrn, thut sich auf.

Wie nun, war es durchaus undenkbar, dass die Synoptiker eine solche Begebenheit mit völligem Stillschweigen übergangen haben? „Wäre sie ihnen als Wunder nicht wichtig genug gewesen, so hätten sie's doch wegen seines bedeutungsvollen Zusammenhangs mit dem Schicksal Jesu unmöglich unbeachtet lassen können.“

So zerfällt die Frage in die doppelte: Waren ausser den synoptischen Wundern noch andere Wundererzählungen vorhanden und: waren die Synoptiker nicht im Stande, ein so offenkundiges, klar vor Augen liegendes Faktum ebensogut zu wissen? — Dass nun noch mehr Wunder und Thaten ausser den erzählten selbst von den Synoptikern erwähnt werden, ist klar. Luc. 7, 22 heisst es schon: die Todten stehen auf vergl. v. 21, und so viele andere Stellen bezeugen, dass unsere

Evangelien nur eine (zufällige) Auswahl aus dem Reichthum des dreijährigen Wirkens gaben. (Joh. 21, 25. 20, 30. soll gar nicht dazu genommen werden.) Unter diesen übrigen Wundern kann also auch das an Lazarus gewesen und umgegangen sein. Aber warum wählt Johannes gerade dieses, warum lassen die Synoptiker gerade dieses weg? Offenbar weil es jenem eine ausgezeichnete Bedeutung, diesen nichts vor dem Jüngling zu Nain und des Jairus Töchterlein voraus hatte. Und diess darum, weil Johannes pragmatischer, der Synoptiker populärer Autor ist, antwortet Lücke mit Recht. Doch die Bedeutung dieses Unterschieds leugnet die Kritik. Was ist also daran?

Die pragmatische Erzählung ist eine innerliche Verknüpfung der Thatsachen, in denen sich eine Idee entfaltet, oder eine Persönlichkeit entwickelt, welche Träger der Idee ist. Diese Idee herauszufinden und ihrem rothen Faden zu folgen, ist die Kunst des Historikers in grossem Styl. Hat er die Idee gefunden, so hat er einen sichern Massstab, einen hellen Spiegel und festen Probierstein für die einzelnen Lebens-Erscheinungen, denen er damit in Herz und Nieren sieht, und denen er nun nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Ganzen Stelle und Würde anweist.

Johannes hat in Jesu den Gott-Menschen und Erlöser durch sein Blut erkannt. Der ewige λογος ist sein Aug-Punkt und darnach rückt er nothwendig das ganze Leben in eine andere Perspektive, als wenn er blos den grossen Profeten von Nazareth in's Aug fasste. Wesentlich erhebt er

sich da über das stoffliche Interesse, und begnügt sich nicht mit dem empirischen Anfassen. Darin ist er Künstler, dass er auf Geist und Form, nicht auf Masse und blosen Inhalt sieht. So erhebt er als ächter Künstler die Individualität „**innerhalb ihrer selbst in die ihr eigene Idealität**," indem er die treibenden Himmels-Kräfte seines Helden in's Aug fasst, womit all das geschah, was auch Inhalt der Synoptiker ist: so viele Zeichen und Wunder. Die Synoptiker erzählen dagegen nicht sowohl ohne Reflexion als ohne Intuition. Reflexion ist hinlänglich in dem ἵνα πληρωϑῃ. Auf die Profetie zurückblickend, haben die Synoptiker einen reflektierten Zusammenhang für das Leben Jesu; aber die profetischen Stellen sind nur einzelne Nägel, an denen sich die Erzählung vom Uebergemeinen an den Himmel hing. Zu einer in sich geschlossenen Kette zwischen Himmel und Erde kam es dieser Anschauung nicht, weil die volle Bedeutung der lezten That, des Todes Jesu, ihm nicht so aufging und die Thätigkeit Jesu mehr eine heilende als versöhnende, mehr eine äusserliche als eine innerliche blieb.

Darin ist die synoptische episch, während die johanneische dramatisch ist. Von innen nach aussen, vom Charakter in's Leben geht dieser letztere Weg. Nicht Geschichte, sondern That wird gegeben, nicht erzählt wird, sondern dargestellt, die Person ist die Hauptsache. Der inneren Hebel derselben gewiss findet das dramatisch angelegte Talent in einem Lebens-Verlaufe auch die Angel-

Punkte des äussern Geschehens heraus. Der Satz in seiner Reinheit aufgefasst, lässt auch den Gegensatz mit sicherer Wucht treffen.

Je dünner der synoptische Faden ist, je niedriger der Augpunkt, desto unsicherer schürzt sich der Knoten. Nach Lehr-Sprüchen und Wunder-Thaten haschend, konnten die Synoptiker namentlich den weniger hör- und augenfälligen, für sie ungeniessbaren, weil nicht unmittelbar praktisch fassbaren Streitreden über die Person des Herrn keine Handhabe abgewinnen. Sie waren in der That verlorne Mühe an die Oberen und gaben keinen Reflex in das Volks-Bewusstsein, so liess die Tradition sie auch auf dem Wege liegen. Nur ein tieferer Geist hob sie stille auf und bewahrte sie im Busen, und als dieser ausgestürmt, holte sie der Johannes-Adler Perle um Perle aus der Tiefe in die Sonnenhöhe. Volk und Tradition ergötzt sich an dem, was in's Aug fällt und an's Ohr schlägt: die Reinigung des Tempels vergisst sie nicht, und wenn den Sadducäern das Maul gestopft wird, hat es seine Freude dran. Zu den ärgerlichen Streitreden die, wie aller Streit mit einem unverständigen Sinn sich unerquicklich im Kreise fortbewegen, hatte es theils keinen Zutritt, keinenfalls das Gedächtniss, weil kein Verständniss. Damit gingen aber ihm die feinsten Fäden der Entwicklung verloren, aus welchen sich ihm zuletzt so unerwartet die Stricke und Bande zum Tode des Meisters gedreht hatten. Alles Wesentliche in Jesu Leben hatte auf seinen Tod als die Hauptsache die letzte Beziehung. Alles nun, was

unmittelbar an dieser Spitze schmiedete, was den Tod und die Gedanken dazu in den Herzen der Feinde entwickelte, herauslockte und herausforderte, musste dem Lebensbeschreiber, der dieses Lebens Ernst und Zweck erfasst, das Wichtigste sein.

Und der 4te Evangelist hat ihn erfasst. So nimmt er seinen Standpunkt innerhalb des Gewordenen und Vollendeten. Warum gelingt keine zeitgenössische Biografie und Geschichte? Und Biografien zu Lebzeiten Jesu sind gewissermassen die Synoptiker. Was sie allein darüber hebt, sind die profetischen Stellen, (Math. 16, 21. 17, 22. 20, 17. 18. Luc. 18, 31 u. s. w.) welche die innerste Beziehung des Lebens Jesu auf den Tod nachträglich an die Erzählungen beiherspielen lassen. Dabei bleibt für sie der Tod Jesu ein unmotivirtes Citat, das sie darum auch nicht verstanden. Luc. 18, 34. Die synoptische Erzählung war ein bewundernder Griff in die vorliegende Lebensfülle, die, wo man sie fasste, mehr als »interessant« war. Auf eine Verherrlichung wohl, aber nicht auf Erklärung des Todes Jesu war's abgesehen.

Eine vollendete Lebensbeschreibung müsste Schritt für Schritt, That für That, als Ergebniss eines freien Eintritts in einen Lebens-Zusammenhang und damit die Gestaltung des letztern durch den ersten und umgekehrt darstellen. Es gibt ja keinen Zufall. Aber ein solches Werk übersteigt natürlich alle Menschenkraft, und dafür ist Johannes 21, 25 kein zu emfatischer Ausdruck. Die

Annäherung dazu jedoch besteht darin, dass die Haupt-Entwicklungs-Knoten scharf und klar hervorgehoben werden. Hiezu gehört nur ein Einblick und Auskommen, das niemals ein gleichzeitiges, — die Tradition aber lebt nur von und in der Gegenwart — nur ein posthumes, wenn ich so sagen darf, sein kann. Das Lebensbild muss in ganzer Grösse abgeschlossen vor dem Biografen stehen, es muss Umfang und Tragweite, Tiefe und Höhe der Persönlichkeit aus aller Befangenheit in Ort und Zeit sich befreit haben, aus Allem, was dem Menschen-Auge Zufall däucht, ehe der Entwicklungs-Gang verzeichnet werden mag. Es gibt keinen Helden, so lange es noch Kammerdiener für ihn gibt. Aber etwas kammerdienerisch hängt sich das Volk und seine Tradition an Einzelnheiten und Neben-Punkte, die erst ihre Erklärung von der darunter begrabenen Hauptsache fordern.

Ist es so möglich, dass die Lazarus-Erweckung nicht in den grossen Evangelien-Kreis einging? In welcher Ecke der Welt-Geschichte kommt es nicht vor, dass gerade die wichtigsten Knoten die geheimsten, die bedeutendsten Motive die am längsten verborgenen sind! Da darf nur der Mann kommen, der ein veni, vidi, vici, zu sprechen weiss und wir hätten alle das Räthsel selber gelöst, wären wir nur selber Columbus gewesen.

Der Columbus des Lebens Jesu ward Johannes, weil er nicht umsonst unterm Kreuze und vor dem leeren Grabe stand. Auch das synoptische Leben Jesu beginnt mit dem vom Geiste (also vom Himmel) kommenden und schliesst mit

dem zum Himmel gehenden, aber das Sein beim Vater vermittelt erst wahrhaft das Sein von und zu demselben. Die Idee des synoptischen Christus ist ein etwas offener Ring. So bleibt's beim blosen Geschehen und Werden, dessen Motiv nicht klar hervortritt. Ausserhalb der Welt fordert Archimedes den Punkt, von dem aus die Welt bewegt werden soll. Perhorresciere man solche transzendente Geschichtschreibung des einmal über Welt- und Zeit-Alter Uebergreifenden. »Immanente« Historiografen sind ja auch die Synoptiker nicht mit ihren Wundern, sammt Auferstehung und Himmelfahrt. Nur in solcherweise motivierter Darstellung des Lebens und Sterbens Jesu fand die Lazarus-Erweckung Stelle und Werth. Darum liessen die Synoptiker auch diese nicht galiläische, weniger volksthümliche, mehr judäische Erzählung liegen, mit den zwei Beispielen des οἱ νεκροι ἐγειρονται sich begnügend. Schwerlich hat auch ein Johannes gleich die volle Bedeutung dieser Zusammenhänge erfasst, aber er sollte es hernachmals erfahren.

Eine Motivierung freilich that auch den Synoptikern zu dem Todes-Gang Jesu noth. Und nach H. Dr. Baur gibt die synoptische Darstellung den letzten Begebenheiten sogar »einen ganz befriedigenden Zusammenhang.« Aber dafür bliebe das ganze Leben aufgefasst blos nach den Synoptikern in ein erst blos galiläisches und letztlich blos judäisches zerstückt.

Es ist galiläisch, es ist ächt synoptisch in der Tempel-Reinigung den Knoten der evangelischen

Geschichte sich schürzen zu lassen. Dieser reformatorische Akt betraf als implicite wirklicher Aufhebungs-Akt des bisherigen Gottesdienst-Wesens das Härteste, was ein Jude vollends aus dem furchtsamen, scheu-gekrümmten Volk sich denken konnte. Dass dieselbe That hier der Anfang, dort das Ende der öffentlichen Thätigkeit Jesu bilden konnte, beweist hinlänglich, wie sehr sie allerdings aus der Mitte des Lebens-Berufes Jesu hervorging und das Herzblatt seines Todes war. Es fragt sich nur, war sie wirklich unmittelbar so tödtlich ihrer Natur nach, wie die Synoptiker es darstellen? Aber die äussere Reinigung war wohl gegen die heutige Ordnung, doch nicht gegen die Ordnung und den Tempel selbst gerichtet. Es war wohl ein Beginnen, das einen tiefern Grund und ein weiteres Aussehen hatte, aber diess musste vorher vollständig zu Tage getreten sein, ehe es zu einer Gefahr kam. Der Hintergrund jener That war allerdings das Bewusstsein, dass mit einer blos äussern Reinigung und Repristinierung der alten heiligen Gottesdienstordnung nichts gethan sei. Die Ausartung und Unordnung war im Tempel, weil sie in den Herzen war. Diese lassen sich so wenig in das Durchlebte und Ausgelebte als das Heute in das Gestern zurückschrauben. D i e s e Gottesdienst-Ordnung umstossen, hiess mithin, weil der Gottesdienst in diese Unordnung aufgegangen war, denselben überhaupt antasten. Der Instinkt der Selbst-Erhaltung im status quo liess daher die Juden gewiss nicht gleichgültig zusehen. Dass etwas dahinter sei, merkten sie; aber was?

Destoweniger konnten sie gleich an das Aeusserste in Bezug auf den Thäter denken. Die Frage, wie er dazu komme, (Math. 21, 23. Joh. 2, 18.) konnte langhin das einzige sein, sie war schiksalschwanger genug und ihrer innersten Ahnung kam die räthselhafte Todes-Antwort Jesu sattsam entgegen.

Wie wenig mit dieser That unmittelbar anzubinden war, bezeugen die Synoptiker selbst, denn ihre weitern jerusalemischen Reden und Weissagungen sind fast en famille und ohne alle eingreifende Beziehung zu der Catastrofe. Alle Dialektik zwischen Wirken und Schicksal Jesu, sowie zwischen Jesus und dem hohen Rath fällt weg, das Trachten nach dem Leben ist ein unmotivierter Aphorismus. Wenn nach den Synoptikern Jesus bis dahin fern im Galiläer-Lande war, so mochten und konnten die Obern bei weitem nicht die Notiz von ihm nehmen, dass sie solch ein Beginnen gleich für umstürzend anerkannt hätten. Papst Leo und seine Cardinäle kümmern sich wenig um den Mönch, der seine Thesen an die Wittenberger Kirche schlägt. Da giebt's noch langes Hin und Her, schreiben, reden, schicken durch die edlen Legaten von Jerusalem nach Galiläa, selbst Todte mochten jenseits der Berge erweckt werden, soviel da wollten, erst als auch der Apennin, das Gebirg Juda sich regte, und unter den Mauern der heiligen Stadt, in Bethanien, am Fusse des Vatikan selber die Auferweckung todter Menschen Herzen und Rechts-Ansprüche aufs Evangelium anfing, da Alles Hosianna rief und Rom dem ent-

gegen, der da kommt im Namen des Herrn sich selbst zu entlaufen begann, da »trachteten sie, wie sie ihn umbrächten.«

Mit der Tempel-Reinigung konnte die thatenvolle Laufbahn Jesu nicht schliessen. Sie war nur der Anfang des Endes. Argwohn, Furcht, Hass, Missverstand, Erbitterung, Aufklärung und Verblendung über das Wesen und Wollen Jesu, Erweichung (8, 9) und Verstockung musste in lebendigem Hin und Wider noch sehr zunehmen, das Tödtenwollen selber musste in ihrer Seele erst aufblitzen und wieder unterdrückt oder vereitelt werden (7, 20. 8, 59. 10, 31.) es musste endlich Hannibal ante portas sein, bis es zum förmlichen Blutrathe kam.

Die wahre Motivierung konnte denn nur derjenige finden, welcher im Sturm der Zeiten Jerusalem hatte sinken, den Tempel zerstören sehen, der durch die Macht der Geschichte seines Herzens und seiner Lage auf eine Höhe gehoben war, von welcher allein dem Erlöser der Welt in's Auge gesehen werden konnte. Den judaistischen Herzen der Synoptiker dagegen war jener erste Stoss an das zwar veraltete, gemissbrauchte Heiligthum auf Moria schon mächtig genug, um das Aergste daran zu knüpfen. Sie waren darin jüdischer als »die Juden« selber. Denn man müsste das menschliche Herz nicht kennen, wenn man den Besitzern der Macht sogleich den Glauben zuschriebe, sie möchten je von ihrem Throne vertrieben werden. Das principiis obsta haben sie sich von jeher erst post festum einer Revolution sagen lassen, sonst stände es mit aller Freiheit in Ewigkeit schlimm.

Mit der ungläubig wegwerfenden Frage nach der Befugniss so ein Beginnen abzufertigen, über das Mönchlein in den Becher der hesperischen Freuden zu lachen, das geht der verjährten Macht der Finsterniss und Tyrannei viel leichter ein als das störende und unbequeme ζητεῖν πως αὐτον ἀπολεσουσιν.

Also ist es die innere Oekonomie *des Evangeliums*, nicht des Evangelisten, dass sich an den Wundern Jesu, wie sie eine fortgehende Reihe von Manifestationen seiner δοξα bilden, der Unglauben der Juden bis zu seiner äussersten Spitze dialektisch steigerte, und dass die Lazarus-Erweckung vollends den in das Leben Jesu sich einbohrenden Kreuzes-Nagel auf den Kopf traf. Die einzelnen Thaten waren die Staffeln zu jener höchsten Todes-That, indem sie im selben Masse den Unglauben zeitigten, in welchem sie seine Herrlichkeit besiegelten. Nur, was *also* wesentlich Jesu Leben innerlich mit seinem Tode verwob, die höchsten Lebens-Punkte nahm Johannes in seine evangelische Geschichts-Darstellung auf. Das dazwischen liegende, nicht minder Herrliche, aber nicht mit so scharfem Zahne in die Schicksals-Entfaltung Eingreifende, liess er zur Seite.

Nun an dieses letzte und grösste Wunder selber! An drei Stellen wird die Kritik bedenklich darüber, „dass die vorausgesetzte Wirklichkeit desselben sich von selbst in blosen Schein auflösen will."

1., (11, 41.) „Ein Gebet, in welchem man Gott sagt, dass man für sich nicht zu beten brauche,

dass man nur aus Rücksicht auf Andere aus Akkommodation bete, ist nur ein Scheingebet." Und das sollte ein Johannes nicht auch gemerkt haben? Das sollte dem Verfasser dieses Evangeliums, mag er sein, wer er will, nicht heiss auf die Seele gefallen sein, als er diese Akkomodations-Komödie dichtete? Muss die Exegese hier sammt der Psychologie zur Verzweiflung kommen?

Alles kommt auf das εἶπον v. 42 an. Bezieht es sich, wie De-Wette meint, auf ein dem Dank-Gebet vorausgegangenes lautes Bitt-Gebet um Beistand zur Todten-Erweckung? Nein; es bezieht sich lediglich auf das πατερ εὐχαριστω σοι ὁτι etc. Weiter hat der Herr nichts, weder leise noch laut gesprochen, also auch kein Bittgebet. Aber der Aufblick nach oben (v. 41) ist so sehr in Einem Bitte und Dank, die anhebenwollende Bitte ist gleich so voll vom Bewusstsein der Erhörung gewesen (ᾔδειν ὁτι παντοτε μου ἀκουεις) dass sie sich unmittelbar in den Dank umsetzt, und dieses Dank-Gebet sprach er laut, um den Glauben an seine Sendung aus dem Schooss des Vaters zu wecken oder zu bestätigen. Unser Blick und Wort muss sich zweimal zu Gott erheben, Jesu nur einmal; wir können erst nachher den Dank anbringen, Jesus bringt ihn gleich mit. Eine förmliche Bitte und dann die faktische Gewährung, so ist die gewöhnliche Weise im Zusammenhang der Sünde: keine besondere Bitte erst, nur ein Blick in's Vater-Auge und mit demselben alsbald das Wort des Dankes, also Gewissheit der Erhörung ohne eigentliche Bitte, und noch ehe das Faktum sie bezeugte,

das ist die ungewöhnliche Weise dessen, der nur Gottes Ehre und Willen wollte.

Anmerk. Dass damit die Gesetze der Natur und Psychologie nicht durchbrochen sind, dafür Beispielsweise Folgendes: Eine Gattin soll etwas thun; sie will es nicht ohne Erlaubniss und Gewährung des innig verbundenen Gatten. Sie sieht ihn an — der Blick ist eine Bitte und Frage, aber das Fragezeichen wird, während es gemacht wird, zu einem Ausrufungs-Zeichen des Dankes; denn der Blick des Gatten kommt beim ersten Aufschlage des bittenden Auges seiner Gattin gewährend entgegen. Sie wusste, dass er gewähren würde jeder Zeit, doch um ihrer liebenden Demuth ein Genüge zu thun und den Andern zu beweisen, dass nicht ihre Macht und Ehre es sein soll, dass der Gatte es ist, in und von dem sie lebt, von dem sie Alles hat und giebt, richtete sie Aug und Wort zum Gatten, und hatte, ehe es ihn mit ausdrücklicher Bitte erreichte, schon den Dank für die Gewährung auszudrücken, die es in Aug und Miene des Gatten las. — Freilich haben wir unserm Gott erst das Auge der gewährenden Liebe ausgeschlagen, so soll es kein Frevel sein, den Helden der Liebe um seines Aufblicks zu jenem Vater-Auge willen zum Komödianten zu machen.

2. »Thränen, welche man um einen Verstorbenen vergiesst, dem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, können nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgefühls sein!« So wenig verstand sich der Verfasser des Evangeliums der Liebe auf die Gesetze ächter Menschlichkeit — Ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι (v. 33.) — worüber? Ueber sich selbst, wie schon Chrysostomus und Euthymius richtig fühlten. Maria kam vor Schluchzen nicht fortreden, sinkt in Thränen

zerfliessend vor seinen Füssen zusammen, kein Auge bleibt trocken. Da will auch ihm das Herz brechen. Das sollte nicht sein; es war die menschliche Natur, die ihn in ihre Schwäche hineinziehen wollte, über der er, der Mann ohne Sünde doch stand. Gegen diese auch ihm sich mittheilende Schwäche, gegen sein brechendes Herz richtet er sich, er ist sich selber böse, will es verwinden. Ueber die ihm sich sympathetisch mittheilende Schwäche unwillig ist er allerdings gegen diese auch objektiv böse: sie sollte überhaupt nicht sein, so gut wie die Sünde aus der sie kommt; sie sollte hier bei der Maria nicht so gross sein, denn sie ist Glaubenslosigkeit. Aber die Liebe ist stark wie der Tod, stärker selbst als der Herr des Todes. Sie zieht auch ihn hinein in dieses weinende Marienherz, sie lässt auch ihn sich seiner Selbstheit und Hoheit entäussern, klein werden mit den Kleinen, weinen mit den Weinenden. ἐταραξεν αὑτον, dieser überschwellende Schmerz der Marien-Liebe erschüttert auch ihn. Mit dem Wort der Frage nach dem Grabe löst sich ihm das Band der Thränen: ἐδακρυσεν ὁ Ιησους. So hielt er's für keinen Raub, Gott gleich thränenlos zu sein, sondern entäusserte sich selbst und nahm auch diese Knechts-Gestalt des in Thränen zerfliessenden armen Menschen an und erniedrigte sich in die ganze Tiefe des liebestarken, todesschwachen Menschenherzens. Aber nicht um der reinen Menschlichkeit der Liebes-Thräne den Lauf zu lassen; aus der Selbsterniedrigung erhob er sich, nahm sich zusammen, gebot dem schmelzenden Gefühle Schwei-

gen (παλιν ἐμβριμωμενος ἐν ἑαυτῳ) und schritt in voller Hoheit an das Grab.

Wer will die Perlen dieser Thränen unächt schelten? Darf ein Mensch dem Hungernden, dem Nackten, dem Gefangenen nicht mehr mit einer Thräne in dem Auge das sättigende Brod, die wärmende Kleidung geben oder die Freiheit ankündigen? Muss die Thräne des Mitleids falsch sein, weil sie Hülfe bringt?

3. »Was soll ein Gestorbener sein, der nur dazu da ist, um nicht προς θανατον zu sterben? v. 4 sagt: die Krankheit wird nicht den Tod zu Folge haben, sondern nur dazu dienen, der Herrlichkeit Gottes, dass durch sie der Sohn verherrlicht wird, zu offenbaren. Um also nicht einen blos Kranken, sondern einen Todten wieder zu erwecken, liess er absichtlich den Lazarus erst sterben, indem er noch 2 Tage an demselben Orte verweilte.« Dagegen formulirt sich Lückes weiches Herz. »Nimmermehr! So willkürlich und eigensinnig hat der grosse Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt!« Und doch hat er hier so gehandelt, setzt Hr. Dr. Baur hinzu, »aber freilich nur bei unserem Evangelisten, zu dessen eigenthümlicher Darstellungsweise auch diess gehört, das Wunder Jesu nicht erst im Fall des wirklichen Bedürfnisses, sondern nur um der Wunder selbst willen geschehen zu lassen. Wesswegen sich das Objekt zur Wunderhandlung nicht zufällig darbietet, sondern von Anfang nur dazu da ist, Objekt derselben zu sein.« Was ist hiemit gewonnen? Um seiner Idee willen, die, wenn

sie solche Absurditäten und Unmenschlichkeiten gebiert, zur Grille ausläuft, wagt der Evangelist die reine Abentheuerlichkeit und Unnatürlichkeit zusammenzubrauen? und denkt gar nicht an den Skandal, den er bei der frommen und nicht frommen »Kritik« dadurch verursachen müsse? Wenn der wahre Poet zugleich ein ächter Profet sein soll, so ist ein so schlechter Profet sicherlich ein jämmerlicher Poet gewesen, der in keiner Weise die Ehre der Kritik oder gar der Idee verdient. Wozu denn diese unnatürliche Komödie von Anfang bis zu Ende, welche dem Autor, wenn sie es war, seine ganze Arbeit verderben musste, indem sie so gar »deutlich in seine Composition hineinsehen lässt.« Pfui dem Pfuscher, der sich so läppisch verräth! Er wollte seinen Helden einen wirklich Todten erwecken lassen. Wenn er nicht blödsinnig die Unwahrscheinlichkeit an Haaren herbeiziehen wollte, so hat er gleich die Todesbotschaft dem Herrn bringen lassen; oder er hat die Entfernung so gross sein lassen, dass er ohne den ärgerlichen Aufenthalt ἐν ᾧ ἦν τόπῳ ihn bei der Ankuuft als τεταρταιος im Grabe, mithin gewiss todt fand? Hat er nun aber doch aller Kritik getrotzt, so hat er gewiss seinen guten Grund und sein gutes Gewissen dazu gehabt und vielleicht ist dieser Grund die Wirklichkeit des Sachverhalts gewesen.

Ist der »teleologische Gesichts-Punkt« wirklich ein so ungehöriger? War es so zufällig, dass Jesus an diesem Orte gerade diese Menschen und Umstände traf? Ist die Harmonie einer Lebens-

Entwicklung zwischen Subjekt und Objekt, Freiheit und Nothwendigkeit nicht prästabiliert allenthalben? Es giebt keinen Zufall. Und nicht der Zufall, sondern Gottes Vorsehung lässt cap. 9 den Blindgebornen in der Absicht blind geboren werden, damit er Gegenstand eines Wunders und Mittel zur Glaubens-Wirkung Jesu werden kann. So sollte Lazarus zu dem Zwecke sterben, damit Jesus an ihm sein entscheidendes Wunder thun konnte. War nun Jesu Wunderkraft und Wunderthun unwillkürlich oder mit Wissen und Willen? Mit dem erstern Fall kommt die Kopflosigkeit in's Leben Jesu herein. Mit dem letztern ist auch ein Bewusstsein der höhern Teleologie gegeben. Freilich steigt er dadurch um mehr als Hauptes-Länge über die Menschheit und ihre Bewusst- und Willenlosigkeit empor. Aber kommt damit der Kern seiner Menschlichkeit, sein menschliches Gefühl gleich aus den Fugen? Ja, wenn er eben nur „der grosse Helfer in der Noth“ war, der grosse Wunder-Doktor und Spital-Arzt, der kommt und geht, wie man ihn ruft. Aber wie, die Wunder wären vor Allem um der blossen äusserlich helfenden Menschenfreundlichkeit willen da gewesen? Das war recht der Mühe werth! Nicht das vereinzelte körperliche Heil war der Zweck seines Wirkens, und Wunder waren blosse Exemplifikationen seines geistlichen Heiland-Daseins an den sinnlichen Menschen gerichtet, weil er sich nicht anders wollte weisen und retten lassen. Die äussere Hülfe war nur der Einschlag in den Zettel des Glaubens, so sind die Wunder von der Wirkung des letztern

abgesehen doch nur παρεργα. Aber absehen davon wollte er und sollen wir nicht. Er war nicht der menschenfreundliche Professor oder Pastor, der auf seinen Reisen und Spaziergängen Lanzette und hofmännische Tropfen bei sich führt, um gelegentlich einem Kranken am Weg zur Ader zu lassen oder die Lebens-Geister aufzufrischen. Sonst hätte er nicht Glauben als Bedingung gefordert und Erkenntniss und Vergebung der Sünden zur Hauptsache gemacht. So hat er hier seine Hülfe verzögert, erhaben über das Privat-Interesse selbst der innigsten Freundes-Liebe. (v. 3. ὅν φιλεῖς und v. 5 ἠγάπα!) Mag er in diesen zwei Tagen Nothwendiges oder nichts in Peräa zu thun gehabt haben: eine Nothwendigkeit, dass Lazarus lebe, liess an sich und abgesehen von der höhern Bedeutung und Abzweckung sich auch nicht einsehen. Lazarus ist menschlich betrachtet „wie ein anderer Mann," und was wollte selbst Maria damit vor Andern voraus, da sie sich doch früher oder später wieder von dem Bruder geschieden sehen musste. Das Wunder ist nicht die Sache des blossen Gefallen-Erweisens; gerade wenn lediglich auf Hülfe in äussrer Noth bezogen ist es Luxus. Eile und Hülfe war nur durch einen höhern Zweck geboten. Letztere ward nicht geleistet, so lange οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου (2, 4): erst in dem Augenblicke, wo das Wunder auch wirkte, ward es gewirkt — über Bitten und Verstehen. Warum hätte der Herr über Tod und Leben auch so rennen und eilen sollen? War es dem Lazarus, den Schwestern, den Jüngern, dem Volke, den Fein-

den zuträglicher und wichtiger, dass jener gar nicht gestorben (v. 21) und nur von einer Krankheit oder dass er vom Tode selber genesen ist? Was musste den Glauben hier, und Unglauben dort höher spornen? Die eilfertige Menschenfreundlichkeit oder die ruhig und gross über Tod und Grab hinausblickende Auferweckungs-Kraft? Und je liebevoller er den Schwestern und dem Bruder zugethan war, desto mehr musste er ihnen auch das Grösste bieten wollen. Eilige Heilung hätte eiligen Dank ihm erworben, aber so in den Grund dieser bethanischen Seelen konnte die Heilands-That nicht eindringen, wenn nicht der höchste Schmerz vorher sie durchfurcht und den Grund ihres Gemüthes für den höchsten Glaubens- und Liebes-Genuss aufgerissen hätte. Im Bund mit Christus kommt die höchste Erhebung nur durch die tiefste Beugung, ist das volle Leben um den Tod nur feil.

Das Ereigniss in Bethanien schloss bereits die Haupt-Katastrofe in sich. Das Leben des Lazarus zog ihm den Tod zu. In Bethanien hält er das Abschieds-Mahl von der Welt und der weiteren Umgebung. Von dort aus that er den letzten Schritt: mit dem festlichen Einzug in Jerusalem überliefert er sich der Macht des Unglaubens zum Tode, aus welchem ihm und seinem Reiche nur das höchste Leben, die Herrlichkeit erblühen sollte. 12, 23. Bedeutsam genug kommt in dem Augenblick, wo der judäische Unglauben sich zur Mord-Waffe zuspitzt, der hellenische Glauben ihm entgegen. Ein kleiner, von der Menge übersehener

Zug, von Johannes allein recht beachtet, behalten und am Ende in seiner schönen Bedeutsamkeit erkannt. Diese Hellenen sind freilich „Repräsentanten des gläubigen Heidenthums“ — aber für die Kritik sind sie *blos* vom Evangelisten auf die Bühne gebracht. „Ebenso wenig will er v. 27 historischer Berichterstatter sein, sondern er hat die Synoptiker vor sich und eignet sich ihre Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf Jesu als blosses Material für seine ideelle Darstellung zu.“ Ist etwa dieses doppelte Gefühl auf diesem Gang zum Tode, ein freudiger Blick in die Ausbreitung seines Reiches durch ihn und nach ihm, und ein Erschrecken vor diesem Tode, das in augenblickliche Fassung (ἀλλα δια τϋτο ἠλθον εἰς την ὡραν ταυτην) übergeht und durch eine himmlische Erscheinung verklärt wird, ist dieses Doppel-Gefühl ein auch nur unwahrscheinliches gewesen? Aber *warum* muss es doch blos vom Evangelium erfunden sein? Weil 12, 29 das *Volk* einen *Engel* gehört zu haben glaubt und Luc. 22, 43 ein *Engel* nach Gethsemane kommt!! Weil Johannes die zwei synoptische Scenen auf dem Berg und im Garten nicht auch bringt, darum hat er sie hieher verbraucht — ist das ein Schluss? Ich denke, darum traten sie ihm zurück, weil sie abseits von dem Wege der Haupt-Entscheidung liegen. Die Verklärungs-Scene ist eine mehr private, in keiner Beziehung zu dem rothen Faden, der mittelst des Unglaubens der Juden zu dem Gipfel des Lebens Jesu auf Golgatha führt. Die in Gethsemane ist auch eine private und bietet

nichts Neues, nachdem die Entscheidung über Tod und Leben schon beim Einzug geschehen, der Todes-Schrecken bereits überwunden war. Und dass der Herr bei diesem Einzug über seines Todes Nähe erschreken und über seines Todes Sieg sich freuen konnte, ja musste, wenn irgendwo, das ist doch psychologisch? Johannes wollte aber nirgends stofflich vollständig sein, nur die wirklichen Haupt-Momente des Lebens und Todes Jesu erschöpfen. Aber ein solches Momentum war diese Himmelsstimme und diese Todes-Ueberwindung, Johannes konnte also das Vorspiel jener auf dem Berg und das Nachspiel dieser im Garten weglassen.

Ist es ferner wirklich »nur der Evangelist, welcher die rekapitulierende Rede 44—50 dem vom Schauplatz schon abgetretenen Jesus in den Mund legt?« Wo liegt die Unmöglichkeit, dass Jesus während seines Aufenthalts in der Stadt beim Rückblick auf das Ergebniss seines Wirkens bei den Juden, nämlich ihren Unglauben (v. 37) Gelegenheit fand, noch einmal laut (ἐκραζε) und unzweideutig die stärkste und entschiedenste Erklärung über sich als Gottgesandten und Licht der Welt zu geben? Sie glauben nicht — eine solche Anknüpfung der Rede v. 44—50 lässt die Bemerkung des Autors v. 37—43 recht wohl annehmen — aber nichts desteweniger bleibt es dabei: alles Heil, alle Gemeinschaft mit Gott wird durch ihn vermittelt: wer an ihn glaubt, glaubt an Gott; es spricht blos der Vater in ihm.« Vers 36 spricht gar nicht dagegen, denn jenes erste Weggehen

nach beendigtem Einzug schliesst doch wahrlich ein späteres Auftreten vor einer andern, vielleicht weniger gemischten Versammlung nicht aus.

Was hat nun zum Schlusse Johannes aus der Leidens-Geschichte und ihren einzelnen Momenten „gemacht?“

1) Den Pilatus, beschuldigt die Kritik, hat er zum Beschützer Christi gemacht; dieses Interesse hat er ihm geliehen, um „die Juden“ in desto grössern Schatten zu stellen. — Wie aber: ein Charakterloser, ebensosehr zwischen Wahrheit und Irrthum, als zwischen Stärke, Schwäche, Offenheit, Hinterlist, Faulheit, Leichtfertigkeit, Bedenklichkeit, Ernst und Spott jämmerlich umhergeworfener Mensch, der es nicht zu mannhafter Ueberzeugung von der Unschuld und nicht von der Schuld Jesu brachte, der sollte nicht endlich, nachdem er sich lange genug hin und her gezerrt, ein Todes-Urtheil mit halbem Herzen gerade so ausgesprochen haben können, wie es die aufgeregte, einem solchen Römer, der weder Kopf noch Herz am rechten Fleck hatte, furchtbar genug erscheinende Masse des Volkes und der Gebildeten trotzig von ihr zu haben wünschte? Er hätte römische Rechtsformen anwenden sollen gegen den Galiläer? im Gebiete fremder religiöser Meinungen und Beschuldigungen? im Elemente des allgemeinen Tumultes, in dem er den Kopf und das Herz vollends verlor? Was kümmerte sich ein Römer um eines Galiläers Kopf? Und war er nicht gegen jede Verklagung sicher durch die Entschuldigung, es habe Einem gegolten, der sich zum König habe aufwerfen wol-

len, mit dem also kurzer Prozess zu machen gewesen? Dieser Cato war so froh, als er der Sache ledig, als die Geschichte aus war, eine halbe Ueberzeugung, ein halbes Gewissen kann in 6 Stunden jüdischen Lärmens und Schreiens schon mürbe gemacht werden. Nur wer den Charakter des Pilatus mit Gewalt hinaufschraubt, kann eine Unwahrscheinlichkeit herauspressen.

Pilatus, der Römer empfängt die ekklen Juden (v. 29), die nicht in's Haus selber sich trauen wegen des Festes, schon desswegen mit oberherrlichem Hohne.

»Was bringt Ihr denn da für einen Sünder?« höhnt Pilatus sie an. Beleidigt antworten sie, sie hätten schon ihren guten Grund, den Menschen ihm zu bringen, er brauche nicht die Nase zu rümpfen, es sei ein gefährlicher Mensch. Nun wenn ihr eurer Sache so gewiss seid, so könnt ihr ihn ja nach eurem Gesetze selber richten. v. 31. Zähneknirschend warfen sie ihm zu: wir dürfen ja Keinen hinrichten. Also auf ein Todes-Urtheil ist es abgesehen? Das hätte Pilatus nicht gerade vermuthet. Da muss er doch eine ernsthafte Miene machen. Ja, wer ist es denn eigentlich? — Er sagt, er sei Christus, ein König! Wie muss diese Anklage dem römischen Statthalter in die Ohren getönt haben? Sonderlich schreckhaft sehr schwerlich. So geht er, das Gesindel sammt und sonders, im Innern verlachend wieder in's Prätorium und fragt mit dem höhnischen Zug um den Mund, also Du bist der Judenkönig? Jesus antwortet: Was soll das heissen? wie kommst

Du zu dieser Vorstellung von mir? oder sprichst Du eben den Andern nach? — Ach was geht mich dieses dumme Zeug an? Was will ich von euren Vorstellungen; dein Volk und die Hohenpriester haben Dich mir hergeliefert, sag, was hast Du begangen? Jesus antwortet, mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Also bist Du doch ein König? Allerdings! aber nur ein Reich der Wahrheit will ich gründen; wer aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme. — Ach, was Wahrheit!? entgegnet Pilatus und kehrt trocken und kalt den Rücken, geht zu den Juden hinaus und sagt: ich finde keine Schuld an dem Mann. Wisst Ihr was? Auf's Passah habe ich ja Euch Einen lossugeben — ich will Euch — den Juden-König geben. Wär es dem Manne ein Ernst um sein Richter-Amt, so hätte er einfach gesagt, der Mensch geht frei aus, fort! Aber um den Angeklagten selber sich nichts kümmernd, als Römer mit dem Barbaren spielend benützt er den „Juden-König" zu weiterem Spott und Hohn gegen das verächtliche Juden-Volk.

Dass er sie nicht so leichten Kaufes los wird, bezeugt ihm das Wuth-Geschrei: nein, nicht den, den Barrabas gieb! Wie total gefühllos Pilatus war, beweist 19, 1. Hielt er ihn wirklich für unschuldig und hielt er etwas auf ein Menschen-Leben, so konnte er ihn nicht geisseln*) lassen

*) Nach H. Dr. Baur ist das freilich auch nicht geschehen; sondern nach Mathäus wird der Verurtheilte nach Römerweise vor der Hinrichtung mit Ruthen gehauen; nach Lukas, der in eigenthümlichem Interesse es schon

für nichts und wieder nichts. Das war die erste eigentliche Nachgiebigkeit seines schlechten Herzens. Er thut, als ob er auf ihr Begehren eingehe und lässt das Vorspiel der Kreuzigung, die Geisselung aufführen. Damit war's nur darauf abgesehen, sie sich vom Hals zu schaffen, Jesus sollte etwas bekommen, dass sie zufrieden wären. Ein kindisch jämmerliches Benehmen, den wenigstens nicht für Schuldig-Erklärten zur Puppe zu machen, um das Volk zugleich zu hänseln und zufrieden zu stellen. Nur dass das Volk keinen Spass verstand. Seinen gnädigen Spass aber wollte er mit dem Angeklagten wie mit den Klägern haben, darum erlaubt er seiner Soldateska die schimpflichste Verhöhnung des »Juden-Königs« den sie zu einem rechten Spott-König umkleiden muss; nachdem er dieses Lustspiel satt hat, soll's nun erst recht mit dem Volk angehen. Diess hat das Vorspiel für Ernst genommen und erwartet nun, der Gefesselte werde in der Armen-Sünderkleidung sich zum blutigern Nachspiel herausschleppen. Pilatus erscheint, macht ganz die Miene dazu »ich will ihn euch gleich herausführen ...... die Lippe zuckt und ihrer Erwartung spottend setzt er hinzu: damit ihr sehet, ich finde — keine Schuld an ihm.« Im selben Augenblick erscheint Jesus mit

---

verdreht, sagt Pilatus er wollte ihn geisseln und loslassen; nach Johannes, der es ganz verkehrt und fälscht, lässt er ihn geisseln, um ihn loszubringen. Das ist unbegreiflich, also erfälscht nur dann, wenn man den Pilatus mit H. Dr. Baur auf Johannes Kosten zum Sentimentalen macht.

Dornenkrone und Purpurmantel, begleitet von dem Hohngelächter der Soldateska. Wird, kann Pilatus ernsthaft dabei geblieben sein, musste sich nicht grinsend sein Mund verziehen, als er sich halb zu dem Herauskommenden wendend, sein ecce homo, „da ist der arme Wicht" ausrief? Nur nicht unser Gefühl in den herzlosen Römer hineingeschaut! Weder Heiliger noch Unmensch ist er, weder ein Werther noch ein Nero. Zu beidem ist er zu feig und zu blasiert: zum Mitleid wie zur Gewaltthat. Dachte sich Johannes ihn mitleidig, so konnte er ihn schlechterdings nicht die Geisselung und Verspottung zugeben lassen, die ebenso unmöglich war bei einer ernsten Ueberzeugung von Jesu Unschuld. Charakterlos und unklug zugleich, wie er war, hatte er sich sehr verrechnet. Gerade indem er durch den so bekleideten „Juden-König" noch sein Müthchen zuletzt hatte kühlen wollen und meinte, das genarrte Volk werde sich auf sein Wort, er finde nichts an ihm, verlaufen, ward am Anblick des blutrothen Juden-Königs-Mantels das Blut erst vollends recht heiss. Furchtbar ertönt das Wuthgeschrei: Kreuzige, Kreuzige ihn. Ganz andern Herzens und Tones als 18, 31. erwiedert er nun 19, 6. λαβετε αὐτον ὑμεις και etc. Solch hartnäckiges Ungestümm, solch ein Wuthschrei, nachdem er die Komödie bereits auf beste Manier geendet glaubte, hatte er nicht geahnt, da muss wohl der Hohn auf der Lippe erstarrt und ein erster Schrecken in das herzlose Gemüth gefahren sein. Mit dem Spassen ist es aus, das geht zuweit. Ich sag es euch, entgegnete

der verblüffte Feigling, wollt ihr ihn je kreuzigen, so müsst ihr's selber thun; ich finde einmal keine Schuld an ihm. Nur um so fester packen sie den bereits aus der höhnischen Sicherheit Geworfenen. Aber wir haben einmal ein Gesetz und darnach muss er sterben, Du magst machen, was Du willst, denn er hat sich selbst zum Gottes-Sohn gemacht (Joh. 5, 18. 10, 33.) Jetzt ist die Deisidämonie des religiösen Römers berührt, dem timor facit Deos, dem also auch Deus facit timorem. μᾶλλον ἐφοβήθη. Er nimmt ihn wieder mit hinein, und fragt erschrocken nach seiner Abkunft, ob's nämlich wahr sei, dass er eines Gottes oder einer Göttin Sohn sei? Keine Antwort auf solche Frage. Wie? Du antwortest nicht, hab' ich denn nicht die Macht, Dich loszulassen oder zu kreuzigen? Ja, aber nicht von Dir selber, sondern durch eine höhere Macht, und ohne ihre Zulassung kannst Du nichts thun. Desswegen versündigt sich der, der mich Dir übergeben, und diese von Gott Dir anvertraute Macht zum Mittel seiner Selbstsucht und Leidenschaft macht, um so schwerer. Lässest Du Dich zu solchem Werkzeug gebrauchen, so theilst Du diese Sünde. Pilatus wird hier zum erstenmal im Gewissen berührt, das ihn an seinen Richterberuf erinnert; von diesem Augenblicke an (ἐκ τούτου) erst suchte er wirklich und ernstlich, wie er ihn losliesse. Beweis, dass v. 17, 39. 18, 6. blos mit Jesus und dem Volke gespielt wird. Dann bist Du des Kaisers Freund nicht! Jetzt kommt erst das Politische in Betracht und das wirkt endlich

über allen Hohn und über alles Gewissen. Sechs Stunden lang hatte er sich theils aus Spass mit dem Volk und seinem Spott-König, theils zuletzt in einer Gewissens-Regung gesträubt, nachzugeben. Jetzt ist alle Bedenklichkeit weg, er ist durch den Kaiser gedeckt und aufs Neue kann er den gefährlichen Menschen Preissgebend, gesicherten Rückens seinen Hohn treiben. v. 14. Nun, da habt ihr euern König! — fort mit ihm, lass ihn kreuzigen! Also euern König soll ich kreuzigen lassen? Unbegreiflich, wie man darin noch ein Schwanken oder gar mit H. Dr. Baur die Sentimentalität finden kann: „Bedenket es noch einmal, es ist ja euer König (kann denn das ohne jenen Zug um den Mund des stolzen, wenn auch innerlich noch so erbärmlichen Römers gesprochen sein!) Könnt ihr's denn wirklich über's Herz bringen, dass ich euerm Willen gemäss euern König kreuzige?“ Das ist vielmehr der helle, im Bewusstsein seiner Macht sogar versuchende Spott. Halb ärgerlich, halb heroisch weisen die Hohen-Priester die in den Worten liegende Verhöhnung und halbe Unterstellung mit dem loyalen, „nur der Kaiser ist unser König“ ab. Da gab er ihn endlich zur Kreuzigung und machte dem Schauspiel (mit der feigen Farçe der Händewaschung) ein Ende, das ihm von Anfang bis Ende nur eine Komödie mit dem verachteten Volke war und nur v. 12. eine ernste Wendung nehmen wollte.

Ja wohl, schwach ist Pilatus, erbärmlich schwach, aber nicht aus Gutmüthigkeit, denn davon hat er keinen Funken, sondern aus jener

bedientenhaften Charakterlosigkeit, die eine äussere Ueberlegenheit benützt, um verächtlich auf die Untergebenen zu blicken, und selbstgefällig boshaft, eitel und stolz auch aus dem Ernstesten sich einen Spass zu machen. *So* ist der johanneische Pilatus und es wäre Falschmünzerei, wenn die Kritik darauf bestände, aus dieser charakterlosen, schlaffen, höhnischen, hochmüthigen, furchtsamen, durch und durch erbärmlichen Kreatur einen ehernen Cato-Kopf zu giessen, oder gar ihr das Matthisson'sche Thränentuch in die Hand zu geben. Davon, dass Pilatus in hohem Grade von der Unschuld Jesu überzeugt war, ist keine Spur in diesem Gesichte, das aus jedem Zuge fragt: was ist Unschuld, was ist Ueberzeugung, was ist Wahrheit? Also erscheint die Unwahrscheinlichkeit eben dieser Ueberzeugung und dieses Interesses für Jesu erst in den johanneischen Pilatus hineingetragen, damit ja dem Evangelisten ein weiteres ipse fecit vorgeworfen werden kann.

2) Ein anderer Haupt-Punkt, der nur aus dem eigenthümlichen Interesse des Schriftstellers seine selbstgemachte Gestalt gewonnen, ist das Blut und Wasser aus der Wunde des Gekreuzigten 19, 35–37.

„Als eine reine Unmöglichkeit darf es mit Recht nach dem Urtheil aller Sachkundigen angesehen werden, dass aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser und noch überdiess in bemerkbarer Sonderung ausgeflossen ist." *Aller* Sachkundigen? Und wer sind diese Sachkundigen? Bekanntlich ist kein Gebiet des mensch-

lichen Wissens und Erfahrens weniger fertig als das der Physiologie. Was wollen, was können überall unsere Anatomen bis jetzt Definitives sagen? Der Induktionsbeweis ist schlechterdings noch nicht geführt. Und um ihn zu führen mit nur einiger Genauigkeit, wird man nicht blos in die Seite des ersten besten „Gestorbenen" die Lanzette stossen müssen; man wird erstens die Zeit einhalten müssen, dann es an einem Gekreuzigten versuchen und endlich an einem der ein so reines, hohes, geistig und leiblich gesundes Leben geführt und durch solche Leiden hindurch gegangen ist. Die allgemeinen Bedingungen leiblichen Lebens und Sterbens mussten auch in Jesu Körper sich darstellen, sollte er nicht doketisch sein, aber wie sie sich unter solchen Umständen specificierten, das sollen nur die „Sachkundigen" vorher erforschen, ehe sie von Unmöglichkeiten sprechen. Ist hier alles Positive Vermuthung, so ist auch alles Negative nur Hypothese und von reiner Unmöglichkeit zu sprechen, wo zu deren Constatierung von „allen" diesen „Sachkundigen" auch noch kein Schritt geschah, das ist — was ist es doch?

Warum beruft sich nun der Evangelist auf diese nach der gemeinen, aber auf's Faktum gar nicht zutreffenden Erfahrung aussergewöhnlichen Erscheinung am Leibe des Herrn? Nicht um die Wirklichkeit, sondern die Bedeutung des Todes Jesu darzuthun, antwortet H. Dr. Baur. Jene steht ihm fest, und ein Moment des Glaubens kann das Zeugniss von dem Wasser und Blut, wie es

soll, nur sein, wenn es sich auf die Bedeutung bezieht, da Gegenstand des Glaubens Jesus nicht ist als der schlechthin Gestorbene, sondern als der auch im Tode als das, was er an sich ist, sich bewährende, als Sohn Gottes.

So wahr das ist, so spricht das ἱνα και ὑμεις πισευσητε v. 35 in diesem Zusammenhange einfach gàr nichts Anderes als den Glauben an die Wirklichkeit des Todes aus, die gegen jeden (doketischen) Zweifel festgestellt werden soll. Sonst hätte er v. 36 u. 37 ganz andere Stellen angeführt. H. Dr. Baur nämlich bezieht 7, 38. 39. dass aus dem Leibe des Glaubenden Ströme lebendigen Wassers fliessen werden, hieher. Das Wasser ist das Bild des Geistes; das Blut das Bild des Todes, ohne den (v. 39) das Wasser (der Geist) nicht ausfliessen kann. Ganz abgesehen von der Herbeizwingung des Blutes, wovon in 7, 38. 29 keine Rede ist, muss, wie gesagt, sollte irgend eine solche Deutung hier beabsichtigt sein, 19, 36 und 37 ganz anders lauten; dass der Tod erfolgt sei, und dass er genau nach den zwei Weissagungen erfolgt sei, das soll dem Glauden das Zeugniss v. 35 bestätigen. Das Erstaunen wie dieser einfachste Sinn verkannt werden kann, wird nur durch den Unwillen über das Manöver überboten, welches an dieser Stelle dem Evangelisten untergeschoben wird.

Wie kann er gesehen haben (v. 35) was der Natur der Sache nach zu sehen keine Möglichkeit ist? — Was nicht mit leiblichen Augen, das kann geistig gesehen werden; wo die sinnliche mate-

rielle Anschauung keine Stelle findet, bleibt immer noch Raum genug für jene höhere, welcher sich das Aeussere, Materielle zu einem Bilde des Geistigen macht. Je lebendiger der Evangelist von der Bedeutung eines grossen Moments ergriffen ist, (hier der Moment des in der Spitze des Todes die höchste Fülle des geistigen Lebens für die glaubige Welt aufschliessenden Christus) desto mächtiger drängt sich ihm der ganze Inhalt der Ideen, die seinem Geiste vorschweben (v. 33—37 ist nirgends auch die leiseste Andeutung von einem solchen Vorschweben; ja wenn auf 7, 38. 39 irgendwie hingedeutet wäre in 19, 36 u. 37!) in eine konkrete Anschauung zusammen, in welcher alles nicht blos Bild und Gestalt, sondern auch Handlung und Begebenheit" — Lanzenstich, Wasser und Blut! — "wird."

Diess der tiefste Blick "in die Conception und Anschauungs-Weise unseres Evangelisten überhaupt!" Und wenn wir denn so denselben in seiner Werkstätte belauschen, wie stellt er sich uns dar? Er ist in seiner Beschreibung am Kreuz angekommen; der Herr ist todt daran, ohne dass ihm ein Bein zerbrochen wurde. Doch der blose Tod geht ihn nichts an; aber dieser Tod ist der Anfang aller Segnungen für die Welt. Jetzt kann der Geist kommen und sich gleich Strömen lebendigen Wassers über alle ausgiessen. Aus diesem gestorbenen Leibe fliessen diese aus. Wie können sie fliessen, wenn er nicht geöffnet wird. Schnell kommt ein Soldat und öffnet die Seitenwunde. Aber wie kann blos Wasser herausfliessen, da

es ein **todter** menschlicher Leib ist, der geöffnet werden muss? Da muss ja auch Blut mitkommen. Und richtig es fliesst schon, die Fantasmagorie ist vollständig: ἐξηλθεν αἱμα και ὑδωρ! Και ὁ ἑωρακως μεμαρτυρκε ηκαι ἀληθινη αὐτε ἐςιν ἡ μαρτυρια κἀκεινος οἰδεν ὁτι ἀληθη λεγει ἱνα και ὑμεις πισευσητε. — —

Fantasie ohne Gleichen, Poesie ohne Furcht und Tadel! „Blut und Wasser floss heraus, ich hab's gesehen, ich kann es bezeugen und beschwören, es ist ganz gewiss wahr.“ Ja, wirklich Blut und Wasser? „Nein, nicht wirklich Blut und Wasser, auch der Stich ist nicht geschehen, ich sah's nur so an, aber ich hab's doch wirklich gesehen, und es ist ganz gewiss so und ihr dürft es glauben, der Stich geschah und alsbald floss Blut und Wasser heraus ......“

3. „Sieht man den Geist, wie diess der Evangelist im Hinblick auf den noch am Kreuze hängenden Jesus versichert, in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfliessen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt; aber zu ihrer Voraussetzung hat sie die **Auferstehung**, an der das leere Grab 20, 1–13 die negative Seite ist, während die positive Vorstellung von ihr und das Verhältniss, in das Johannes sie zur Verherrlichung Jesu und ihren beiden Momenten, zum Hingang zum Vater und zur Ausgiessung des Geistes setzte, aus 20, 17 hervorgeht.“ Wie ist diese crux interpretum zu erklären? „Nicht anders als so, dass Jesus in seinem Hinaufeilen zum Vater sich durch nichts stören und aufhalten lassen will, und er eilt so, weil von unserm Evan-

gelisten die Auferstehung unmittelbar mit dem Hingang zum Vater zusammengenommen wird.“ Allein wenn „das Aufsteigen das Erste und Nächste sein sollte, was Jesus thun zu müssen glaubte,“ so konnte er vom Auferstehungs-Momente, der am frühsten Morgen war, nicht noch bis zur Ankunft der Weiber, (von v. 1 bis 17) sich freiwillig hinhalten. Hatte er so lang sich verweilt, so ist es von ihm eine Lächerlichkeit ohne Gleichen, nun plötzlich v. 17 über Hals und Kopf davon eilen zu wollen, dass sich der Herr nicht einmal den Augenblick zur Umfassung durch Maria mehr hätte nehmen sollen. Wiederum würde hier der Herr zum schalen Komödianten. Oder heisst das nicht Komödie spielen, erst von v. 1—16 sich aufhalten, und dann plötzlich athemlos versichern, auch keine Sekunde könne er mehr aufwenden, es pressiere mit dem Aufsteigen so schrecklich, dass er nicht einmal die Hand zum Abschied reichen könne, auch nicht sich berühren lassen dürfe, denn das hielte ihn auf, da ihm nach dem Hervorgang aus dem Grabe das Erste und Nächste sei in aller Eile aufzusteigen. In der That, man meint, die Dampf-Pfeife habe bereits zur Abfahrt des Eisenbahnzuges geschrillt.

Wo ist in v. 17 auch nur eine Spur von Eile? Erscheint er nicht ganz gemächlich v. 19 an demselben Abend, nach der Ansicht des Erzählers jedenfalls in keiner andern Gestalt und Leiblichkeit als v. 17? So kann der Evangelist auch v. 17 mit dem μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα etc. nicht ein Motiv der Eiligkeit haben ausdrücken wollen. Dann

ist ihm sein Christus zu heilig, dazu er selbst zu ernst. Was ist denn aber der Sinn dieses noli me tangere? Jesus kennt seine Maria; er kennt das weibliche Herz, welches an der Gegenwart hängt und aus dem Nächsten Besten schon seine Befriedigung zieht. Wie leicht nahm dieses lebhaft fühlende Gemüth den erstandenen Herrn als einen, der nun wieder und nun unsterblich der Erde angehöre, sein Reich aufrichte hienieden und die Seinigen zum messianischen Gericht und Gastmahl lade, bei dem sie nun in seligerer Weise das kostbare Gefäss über ihn ausgiessen dürfte. Aber der unmittelbare Besitz mit seiner Gewissheit und Seligkeit sollte zum rein geistigen sich verklären. Ihr Herz, von der leiblichen Gegenwart des Herrn durch den Tod desselben bereits gelöst und entwöhnt, sollte nun nicht gleich wieder durch eine Berührung seiner Leiblichkeit den Auferstandenen in sinnlicher Erscheinungs-Weise in sich schliessen. Das Weib lebt zu sehr im Gefühle, auch seine reinste Liebe ist eine sinnlich-persönliche, — die Maria darin bestärken, hiess sie um die Erhebung über sich selber bringen, um die Entleiblichung ihres Glaubens, die Entsinnlichung ihrer Liebe, die Entweltlichung ihrer Hoffnung, und so ihr die schmerzlichste, die gefährlichste Enttäuschung bereiten. So entzieht sich der Herr ihrer sinnlichen Anfassung (und damit Auffassung). „Rühre mich nicht an, noch bin ich nicht so weit, dass Du ohne Schaden für deine Gemüthslage mir also nahen dürftest; noch gehöre ich der Erde an und doch musst Du erfahren, dass mein Wesen

nicht von der Erde und nicht für die Erde, sondern himmlisch ist. Ja, wenn ich aufgefahren bin und gar keine Gefahr für eine zu niedrige Auffassung, zu sinnliche Hinnahme in Dein glaubiges Herz mehr ist, dann sollst Du mit mir in die innigste Berührung und unmittelbarste Nähe kommen, dann will ich mich Dir nicht mehr entziehen. Drum sei getrost; das steht Dir nahe bevor, gehe nur hin und verkündige meinen Brüdern; ich bin schon im Begriffe, bin schon auf diesem Wege zum Vater." Dieses Präsens ἀναβαινω bezeichnet das Aufsteigen nicht "als ein gerade jetzt unmittelbar erfolgendes," sondern als ein schon geschehendes, er ist mitten drinn in dieser Erhebung, sein βαινειν auf der Erde, sein irdisches Dasein hat durchaus keinen blos irdischen Zweck und Beruf mehr, es ist nur ein ἀναβαινειν. Diese Bahn zum Himmel ist nun aber eine geneigte, nicht jähe, — er nimmt sich dazu die Zeit von Tagen und von Wochen.

7, 39. 14, 12. u. 16, 7 wird der Hingang zum Vater als die Bedingung des heiligen Geistes erklärt. Aber 20, 22 erhalten ja die Jünger "den heiligen Geist!" Den heiligen Geist? Ist die Weglassung des Artikels ohne Bedeutung? 7, 39 heisst es: ὀπω γαρ ἠν πνευμα ἁγιον, es gab überhaupt noch keinen heiligen Geist (für die Menschheit) noch viel weniger den heiligen Geist in seiner ganzen Personbildenden Fülle, ὁτι οὐδεπω ἐδοξασθη. Jetzt 20. 22 ist der Herr bereits in der δοξα; er ist es seit 12, 23. 28, 31. und diese Verklärung hat ihre Stufen (ἐδοξασα και παλιν δοξάσω.) Die Erhöhung

geht Schritt für Schritt. So kann er nun bereits πνευμα άγιον hinnehmen lassen, es ist diess der Anfang der Geistes-Mittheilung, bedingt durch die Entleiblichung des Herrn in Tod und Auferstehung in der doppelten Weise, dass die Jünger nun, nachdem die grob-sinnliche Anschauung des Herrn durch den Tod gebrochen war, einerseits zur Aufnahme des G e i s t e s und der geistigen Anschauung Jesu Christi erst b e f ä h i g t, aber andrerseits zur Vollendung und Consolidierung dieser Anschauung, zur völligen Vergeistigung ihrer g a n z e n Welt-Anschauung der immer völligern Aufnahme des Geistes b e n ö t h i g t waren. Wenn nun Johannes das Pfingst-Ereigniss nicht weiter erwähnt, so ist er dabei principiell verfahren, wie bei der Bangigkeit Jesu beim Einzug, in welcher schon der ganze Seelenkampf ideell ein- und abgeschlossen war, so dass das folgende nur Wiederholung, Entfaltung und t h a t s ä c h l i c h e r Abschluss ward. 20, 22 vertritt als erster, realer Anfang πνευματος άγιυ schon die ganze Hinnahme τυ πνευματος. Ist der Anfang gemacht, so gibt sich der Schluss von selbst. An dem Tage, an dem sein Hingehen und seine völlige Verklärung beginnt, beginnt also nach 7, 39. 14, 12 die Erscheinung des Trösters: der Herr gehört ihnen nur halb mehr an irdischer Weise — ἀναβαινει γαρ — so erscheint alsbald sein Stellvertreter — aber erst anfänglich und in demselben Masse, als er sich völliger erhebt, senkt der andre Tröster sich völliger herab. Der Hingang zum Vater ist so in der That der Anfang des seligsten Verhältnisses, in

welches die von nun an den heiligen Geist vom Vater empfangenden Jünger auch zum Vater zu stehen kommen. 16, 26 und die Einheit und Harmonie des Evangeliums zeigt sich in dieser Erfüllung des in den Abschieds-Reden 20, 17—23 Verheissenen aufs Allerschönste.

Wie sich nun der Evangelist die Erscheinung und Wieder-Erscheinung des Herrn v. 19, 26 dachte? Nirgends eine Spur davon, dass er ihn als den zum Vater „hingegangenen,“ (αναβαινω!) „vom Himmel herab erscheinender“ Jesus denken lassen will. Noch weniger aber, dass er „weder blos leiblich, noch auch blos visionär den Jüngern erschienen sei, sondern auf geistige Weise zur Mittheilung seines Geistes.“ Mit nichten ist „seine leibliche Erscheinung der bildliche (also von dem Evangelisten gemachte) Ausdruck des Bewusstseins, dass der den Jüngern mitgetheilte Geist der von ihm verheissne und gesendete Geist, ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist, weil der Geist zu ihnen nicht kommen konnte, ohne dass sie sich des Herrn als des Lebenden und mit seinen Jüngern in Gemeinschaft Stehenden bewusst wurden.“ Abgesehen von dem Prästigium des ipse fecit ist dieser Satz falsch durch seine Voraussetzung, dass die Jünger v. 22 den heiligen Geist schon völlig und ganz erhalten hätten, dass demnach der Herr schon ganz und völlig zum Vater hingegangen sei.

Hätte der Evangelist diese leztere Meinung gehabt und bezweckt, wie hätte er der Sendung des Geistes gerade eine solche bildliche Darstellung

geben können, wodurch sie geradezu negiert wurde. „Wenn des Herrn leibliche Erscheinung einmal fort ist, so kommt der Geist (16, 7. 7, 39.) Die leibliche Erscheinung des Herrn ist aber (20, 17. 19, 26) d a, also kommt hier der Geist“ diesen Widersinn legt obiger Satz in v. 17—26. Welcher Poet kann die Thatsache, dass der Herr n i c h t s e l b e r leibhaftig kommt, sondern seinen Stellvertreter schickt, so einkleiden, dass er den Herrn s e l b e r leibhaftig kommen lässt, um seinen Stellvertreter zu s c h i c k e n? nach der Weise eines Professors, der auf den Katheder trat mit den Worten: „Meine Herren, ich komme, Ihnen zu sagen, dass ich nicht komme ...? Freilich, „wozu sollte der Herr noch weiter erscheinen, wenn der seine Stelle vertretende Geist schon gekommen ist?“ Dass nach unserm Evangelium der Herr noch sogar zweimal erscheint, beweist eben, dass nach ihm der seine Stelle vertretende Geist noch nicht vollständig gekommen ist, beweist es um so mehr, als die zweite Erscheinung einen noch sinnlichern Charakter hat, als die erste.

Wie die Jünger in v. 22 nicht allen Geist erhalten haben, so haben ihn nicht alle erhalten (v. 24, 25.) und diese Unvollständigkeit des Ersatzes beweist eben die Unvollständigkeit des Verlustes. Seine Erscheinungen dauern so lange fort, bis die Jünger a l l e „πνευμα ἁγιον,“ die B e d i n g u n g der Geistes f ü l l e hatten, dann erst fuhr er auf und sendete an seiner Statt den Geist nicht blos mehr zu allgemeiner Auffassung und erster Gründung in vereinzelter Wirkung, sondern zu freudiger

Erfüllung und vollendeter Personbildung in geschlossener, continuirlicher, voll-persönlicher Wirkung.

Mit Thomas überwindet sich zuletzt der mit Nathanael beginnende geistlose Glaube, der nur ein Unglaube ist, zu dem sich mehr und mehr begeistigenden und begeisternden, der seine Seligkeit darin findet, nicht zu sehen und doch zu glauben, d. h. aus der empirischen Anschauung des Lebensbildes Jesu sich in die geistliche Betrachtung der gottmenschlichen Gestalt und Wirkung zurückzunehmen. Wie steht es nun mit der „vergeistigten Form, in welcher der Evangelist die Auferstehung fasst, indem er den Auferstandenen, ohne ihn eigentlich festen Fuss auf der Erde fassen zu lassen, uns sogleich auf dem Wege seines unmittelbaren Hingangs zum Vater zeigt, und die wesentliche Realität seiner Wiedererscheinung in die Mittheilung seines Geistes setzt...?" Gewiss sehr schief. Diese Vergeistigung hat erst ein spiritualistischer Standpunkt hineinzutragen, welchem das ἡ σαρξ οὐκ ὠφελει οὐδεν willkommenstes Motto für seinen Glauben ist, dass ὁ λογος σαρξ οὐκ ἐγενετο, dass es keinen historischen Christus, nur einen logosleeren, fleischlichen, höchstens synoptischen Jesus gab, mit dem nach Wegwerfung des pneumatischen Evangeliums der absolute Geist und seine Kritik schalten und walten mag nach Lust und Unlust.

Der Geist ist's ja aber, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts! Mit diesem Satze verbrämt schliesse sich diese „vergeistigte" Auferstehung des Johannes Evangelium so wesentlich

an die johanneische Christologie an, dass sie mit innerer Consequenz aus ihr hervorgeht.« Ist wirklich diese johanneische Christologie eine doketische? bleibt wirklich der Logos in seiner Fleischwerdung auch so sehr das absolute Subjekt, dass nie ein wahrhaft menschliches Subjekt an die Stelle treten konnte, ist er und bleibt er einfach das blos göttliche Subjekt, das er zuvor war, und das durch sein übernatürliches Wissen und Wirken immer wieder die Schranken durchbrechen zu wollen scheint, die seine sinnliche Erscheinung umgeben? Beweisen gar vollends die Stellen 7, 10. 8, 59. 10, 39 für offenbaren Doketismus? — Ja, wenn man sie dazu zwingt. Dieses Verbergen vor dem Entkommen aus den sich um ihn rottenden Feinden muss erst von dem Leser zu einem übernatürlichen *gemacht* werden. Dass die Wunder des Wissens und Wirkens ihn allerdings über Maas und Schranke der gemeinen Menschheit erheben, ist sehr richtig, aber da er bei den Synoptikern noch mehr Wunder thut, so haben diese Lieblinge der neuesten Kritik einen offenbar noch doketischern Christus und nicht dem Johannes allein darf der Doketismus in die Schuhe geschoben werden. Wenn aber Jesus nirgends bei Johannes als ein wahrhaft menschliches Subjekt erscheinen soll, auch der κεκοπιακως ἐκ της ὁδοιπορίας (4, 6.) auch der, welcher 11, 35 ἐδακρυσεν, auch der, dessen ψυχη τεταρακται 12, 27 (13, 21. 11, 33.) auch der, welcher 18, 12 gebunden, 19, 3 geschlagen und 18 gekreuzigt wurde und v. 30 den Geist aufgab und v. 35 als wahrhaft gestorben bezeugt

wird — so soll ein Mensch sagen, was denn eigentlich »menschlich« ist.

Indessen »wollte man sagen, das von dem Logos angenommene Fleisch habe eben dadurch, dass der Logos in ihm Mensch wurde, eine Bedeutung erhalten, die es nicht mehr verlieren konnte, es sei mit ihm dadurch unzertrennlich Eins geworden, so kommt dagegen eben in Betracht, was der Evangelist Jesum in demselben Zusammenhang, in dem er davon spricht, man werde des Menschen-Sohn einst dahin zurückgehen sehen, wo er zuvor war, sagen lässt, »der Geist sei es, der lebendig macht, das Fleisch nütze nichts.« Gesetzt, aber nie zugegeben, die Rede: cap. 6 sei vom Evangelisten gemacht, so müsste er offenbar den Kopf verloren haben, wenn er v. 63 etwas brächte, was all die Rede von dem ἄρτος ἐκ τε ὀρανε und seinem φαγειν, welches Brod ἡ σαρξ με ἐστι (51) all die Rede von der Nothwendigkeit des φαγειν την σαρκα τε υἱου τε ἀνθρωπε und πιειν αὐτε το αἱμα zum ewigen Leben 53. 54. 55. 56. 57. 58. zu einem leeren Geschwätze machte. Ja man erkläre es auch nur aus dem Hirn des Evangelisten, wie er fähig war, Jesum v. 48—58, zehn lange Verse hindurch von dem absolut zum Leben nothwendigen Genusse seines Fleisches und Blutes, und aber seines Fleisches und Blutes sprechen, und plötzlich 5 Verse nachher v. 63 die absolute Nutzlosigkeit und Bedeutungslosigkeit des Fleisches proklamieren zu lassen. Es kann nicht sein, dass v. 63 die absolute Bedeutung seiner fleischlichen Erscheinung irgend negieren

sollte, und es kann daraus nicht der Schluss gezogen werden, weil das Verhältniss des Fleisches zur Person Jesu kein an sich nothwendiges und unzertrennliches sei, habe er nach der Vorstellung des Evangelisten, im Momente seiner Auferstehung und seines Hingangs zum Vater der irdischen Hülle seines Fleisches sich entäussert. Das direkte Gegentheil beweist ein für allemal 20, 27 für die Vorstellung des Evangelisten. Johannes stellt 20, 19—29 eine nun verklärte Leiblichkeit des Herrn dar, die der Auferstandene, während und behufs seines ἀναβαινειν sich in der Kraft Gottes gebildet. Dass er an keine gemeine Leiblichkeit, an kein rauchendes Fleisch und Blut 6, 48—58 denke, vor dem der Geniessende einen horror (v. 60) bekäme, dass er sich nicht mit Haut, Haar und Bein essen lassen wolle, (dass ὁ τρωγων με (v. 57) damit kein Menschenfresser werde, sondern dass er an seine verklärte Leiblichkeit denke, erklärt er den des hohen Gedankens und Genusses noch Unfähigen, welche das σαρξ σαρκικως und nicht πνευματικως essen zu müssen glaubten und darüber murmelten. Wie, fragt er, v. 61, das ist euch ein Anstoss? Wie nun, wenn ihr einst des Menschen-Sohn aufsteigen sehet dahin, wo er vorher war, würdet ihr da mich in der gemeinen Leiblichkeit sehen? Könnt ihr mich vor meinem Tode und Hingang essen zu müssen glauben? Und werde ich in und nach diesem Hingang noch diese fleischliche Leiblichkeit haben und auch zu essen geben? Seid nicht so wunderlich! nicht so blos fleischlich! Leben,

sage ich, sollt ihr und könnt ihr nur euch an mir, an meinem Fleisch und Blut essen — wie kann ich damit dieses fleischerne Fleisch und thierische Blut meinen, das dem Tode verfällt, das kein Leben in sich hat, also auch zu nichts nützen kann? Nein, nur der Geist macht lebendig, nur das verklärte Fleisch hat diese Lebens-Kraft, eben durch den Geist, der es in und durch sich verlebendigt (v. 62). Von dem, was ich hier auf der Erde zu geben hatte, haben blos meine Worte, Lehre und Wunder, die ich in und aus Kraft des Geistes zu euch sprach, eben diese Kraft des Geistes und des Lebens.“ Nachdem aber in Tod und Grab das gemein Stoffliche abgethan war, das πνευμα die σαρξ in sich erhoben hatte, wollte und konnte er sich zum ewigen Lebensbrod realiter zu essen geben.

Diess ist der einzige Sinn dieser inhaltsschweren Worte, diess das Mysterium des heiligen Abendmahles, das am Ende doch schwerer zu kritisieren als zu glauben ist. Entweder muss man die Stiftung dieses Mahles leugnen, oder in ihr Unvernunft sehen, wenn man den Schlüssel zum Verständniss desselben nicht in der Anschauung der verklärten Leiblichkeit zu finden weiss, welche der Herr v. 62 u. 63 auf seine Worte vom Fleisch- und Blut-Genuss v. 48—58 zurückbezieht. Die tropische und die spiritualistische Auffassung des Abendmahls macht die Stiftung gleich sehr zu einem σκανδαλον. Nur ein schadhaft gewordener Verstand hätte für das Einfachste, Plat-

teste einen so vollen Griff in das Geheimniss thun können — wenn nicht etwas daran wäre. Es wird dabei bleiben müssen, dass das πνεῦμα des Christenthums nicht als die absolute Abstraktion, nicht als die blose Kategorie genommen werden darf. Das πνεῦμα ist Leben, Kraft, Inhalt. Und was sich der Herr im Abendmahle zu geniessen geben will, ist nicht blos theoretischer, »rein« geistiger im blosen Glaubens-Akt zu vollziehender Genuss, sondern es ist eine Darreichung und Hinnahme erfüllter, materialer aber nicht gemeinstofflicher Himmelskräfte aus dem unauflöslichen Leben des allerdings nicht gemein materiell, aber auch nicht »rein« ideell in seinem Reiche herrschenden Jesus Christus.

Mit dem »reinen Denken« ist das Leben nicht zu vollziehen. Dazu gehört, wie sich Oetinger naiv ausdrückt, ein „massives" Denken; denn das Leben ist nichts Leeres und Abstraktes, sondern eine Fülle, eine Qualität; es protestirt gegen allen Spiritualismus, aber es verkauft sein innerstes Weben und Quellen, sein ewiges Können, seine pneumatische Werdekraft und Wandellust darum noch viel weniger an den Materialismus.

Also ist allerdings das Fleisch gar sehr nütze; nicht blos dass die Leiblichkeit Substrat der greifbaren und darum glaubbaren Erscheinung des Logos zu sein hatte, nicht blos, dass ohne Fleisch auch kein Tod zur Erlösung möglich gewesen wäre, sondern es ist allerdings mit dem Logos so unzertrennlich Eins gewesen, dass von einer abso-

luten Einheit und Bedeutung gar sehr gesprochen werden muss. Die Fleischwerdung war keine mechanische Umhüllung. Wäre λογος und σαρξ absolut spröde gegeneinander, so wäre auch die blosse Umhüllung unmöglich gewesen. Das innerste Wesen der Leiblichkeit, das Leben ist Blutsverwandt mit dem λογος, denn es ist aus ihm selber, denn es ist in ihm selber. Ἐν αὐτῷ ζωη ἠν. Also ist eine Wesens-Einheit zwischen λογος und ζωη. Sich in die Aeusserlichkeit seines Lebens heraussetzend, ward er Fleisch; sein Fleisch in seine Innerlichkeit zurücknehmend, es pneumatisirend, stofflich in's Leben verschlingend, ging er wieder zum Vater. Und das war kein blosses ὑποκρινεσθαι τὸ δραμα της ἐνανθρωπησεως, sondern das Menschenthum, das er aus seiner innersten Lebensfülle sich organisch bereitete, blieb eine wesentliche Qualität. Er ging in die humanitas ein bis zum Leibes-Tod, um den innersten Wurm desselben mit seiner unendlichen Lebenskraft zu tödten. So ging er aus seinem Tode hervor als Mensch, wie er hineingegangen war, brachte die ganze Menschlichkeit draus mit hervor, aber eben nun als eine dem Tode entnommene, absolut Lebensfähige. Aber diese absolute Lebendigkeit der humanitas war vor seiner Auferstehung in ihm beschlossen, dem Erstling von den Todten. Soll in andern auch diese unendliche Menschen-Lebenskraft sein, so muss er aus sich dieses φαρμακον ἀθανασιας nehmen und in sie überfliessen lassen. Dieses sein menschlich-übermenschliches, absolut persön-

liches, d. h. sich frei in Allem, weil selbst im Tod besitzendes Menschen-Leben, das er Andern mittheilt, um ihnen auch diesen ewigen Selbstbesitz, diese Persönlichkeit zu geben, das ist eben Er, der seine σαρξ και αἱμα, d. h. die unendlichen Kräfte seines unauflöslichen Lebens zu essen, zu realer, erfüllter und erfüllender Hinnahme giebt. So steht der Auferstandene als die Fülle des urmenschlichen Lebens da, aus welchem sich alles andere und weitere wahrhaft und ewig menschliche Leben herstellen kann, sofern es denselben in dieser geläuterten, alles todtesfähigen Stoffes baaren, absoluten Menschlichkeit durch das ὀργανον ληπτικον des Glaubens als materies des neuen, unsterblichen Menschen in sich einnimmt. Hätte er nun Fleisch und Blut im Tode einfach mechanisch abgeworfen, statt es gerade darin in den innersten Lebens-Organismus seines reinen, heiligen Daseins aufzunehmen und sich erst absolut zu eigen zu machen gegen die Ansprüche des Sünden-Todes es siegreich rettend, so wäre freilich im Grunde sein Fleischwerden nichts nutz und ein wahrer Luxus gewesen, hätte dann gerade seinen Zweck, die Aufnahme des Logos von Seiten der Menschen so weit erreicht, dass der Zweck unerreicht blieb. Denn den Tod konnte der Menschheit aus Leib und Seele kein noch so geistvolles Wort herausreden, dieser Wurm konnte nur durch die That und die höchste vernichtet, und diese Sieges-That konnte nur wieder durch den persönlichsten Genuss dem Erlösungs-Bedürftigen zugeeignet werden. —

Was endlich das Schluss-Kapitel betrifft, so ist es an sich ἀδιαφορον; bietet nichts Wesentliches und stellt sich durchaus der Kritik auf Discretion. Da aber äussere Gründe gegen die Aechtheit nicht vorliegen und die innern nicht stichhaltig erscheinen, so muss es immerhin leben. Dass der Schluss v. 24. 25. unjohanneisch ist, beweisst noch nichts gegen das Uebrige, das offenbar nach Petri Tod und wohl noch vor dem des Johannes geschrieben ist. *) Das ἑως ἐρχομαι bedeutet einfach den ruhigen Tod und die sanfte Dahinnahme durch den Herrn selber im Gegensatz zu der gewaltsamen Hinwegnahme des Petrus

*) Am allerwenigsten kann von dieser Unächtheit gar auf die von 20, 30. 31 geschlossen werden, worin die ἀλλα σημεια v. 30 sich auf die ganze Lebenszeit Jesu und die ταυτα v. 31 auf den Inhalt des Evangeliums beziehen. Absolut unbrauchbar ist Kap. 21 blos der Ansicht, welche in die zwei Erscheinungen Kap. 20 und in v. 29 den Abschluss des Evangeliums desswegen setzt, weil Jesus „ja überhaupt bei unserm Evangelium nicht als ein auf der Erde weilender Mensch, welcher mit Andern in menschlicher Weise verkehrt, sondern vom Himmel herab zu einem ganz besondern Zweck, der zur Vollendung seines Werks gehört) erscheint." Wer der „Idee des Ganzen und ihrem harmonischen Abschluss" auch v. 30 und 31 opfert, wie H. Dr. Baur, nur damit nämlich zu gutem Schluss die Nutzlosigkeit des Fleisches und seiner Anschauung stehe, dem ist Kap. 21 natürlich völlig ein noch unbequemerer Ballast als die πολλα σημεια v. 30 und der Ιησυς ὁ χριστος. v. 31. —

durch Henkershand. Der Herr selbst wollte seinem Liebling die Augen zudrücken, Petrus aber sollte ihm in den Kreuzestod folgen. Ohne Zweifel verdankt sich die Niederschreibung des ganzen Kapitels eben der Sage und Meinung, Johannes werde gar nicht sterben. Wohl hatte Johannes sie in seinem apokalyptischen Jugendglauben selber so verstanden. Als aber dieses stürmische Feuer ausgeglüht und eine klare Anschauung des Evangeliums sich ausgeschieden, fasste Johannes den Sinn der Worte anders. Doch die vorgefasste Meinung blieb in der Gemeinde. So hat Johannes später die authentische Darstellung und Berichtigung dem Evangelium angehängt, und aus dieser spätern Zeit und Stimmung erklärt sich auch die veränderte und eigenthümlich aphoristische Haltung der ganzen Erzählung.

Wir haben eben den Verfasser der Apokalypse gestreift; damit die äussere Kritik des Johannes. Gewiss hat dieser andere Haupt-Theil der johanneischen Frage grössere Schwierigkeiten, und in ihnen glänzt der hohe Scharfsinn, zumal H. Dr. Baur's und derjenigen seiner Schüler, welche in seinen Wegen gehen; doch nehmen diese sehr wichtigen Fragen nur den zweiten Rang um so gewisser ein, je weniger es wahr ist, dass auch die innere Kritik sich nur in die Negative verlaufen müsse, um der äussern „historischen" Schwierigkeiten willen. Anstoss zum Zweifel und ein weites Feld ernster Forschung, und eine freie Bahn kritischen Witzes werden sie noch lange, vielleicht ewig geben.

Die *Verwerfung* des Evangeliums aber ist Sache des Unglaubens, der ganz wo anders als im theoretischen Zweifel nistet. Zahlen und Gründe lassen sich gruppiren. Das Mass des Evangeliums ist nicht die Geschichte; aber das Mass der Geschichte ist das Evangelium. Die Geschichte verrinnt, das Evangelium bleibt in Ewigkeit.

II.

Einige Bemerkungen über den Reichthum und Redeschmuck der hebräischen Sprache,

mit

besonderer Rücksicht auf die Paronomasieen der Genesis,

von

Pfarrer Härlin
in Heiningen.

Die hebräische Sprache gilt bei Vielen, die sich nicht genauer mit derselben bekannt gemacht haben, für ebenso arm als schmucklos; sie ist aber weder das eine noch das andere, wenigstens nicht in dem Grade, als sie dafür gehalten wird.

Sie ist in so fern arm an Wörtern, als sie arm an Begriffen ist. Sie hat keine theologische, medicinische, juridische, philosophische, überhaupt keine wissenschaftliche Terminologie; sie hat keine Floskeln für politische Kannengiesser, keine Ausdrücke für die edeln Künste der Convention, keine von jenen hohlen Redensarten, die mehr dazu dienen, unsere wahren Gedanken und Empfindungen zu verbergen, als sie auszusprechen, kein Wörterbuch der Galanterie für alte und junge

Gecken und sonstige nützliche Mitglieder der menschlichen Gesellschaft; und der Sänger der Psalmen, wie auch Salomo mit aller seiner Weisheit, würden in grosser Verlegenheit gewesen sein, wenn sie sich mit einer fashionablen Gesellschaft im Geschmack unsrer Zeit hätten unterhalten sollen.

Wir wollen aber billig sein und dem schlichten Ebräer, der noch weit zurück war in der Cultur, die jetzt „alle Welt beleckt" nicht zumuthen, dass er mit allen Kunst-Ausdrücken unsrer aufgeklärten Zeit bekannt sein soll; und was die ganze wissenschaftliche Terminologie betrifft, so wollen wir uns gestehen, dass sie grösstentheils aus fremden Sprachen entlehnt und in keinerlei Rücksicht eine Zierde unsrer Sprache ist.

Endlich dürfen wir nicht vergessen, dass wir fast ausschliessend nur religiöse Schriften in hebräischer Sprache besitzen, also nur von Einer Richtung des menschlichen Geistes. Vielleicht, wenn wir jene Trinklieder noch hätten, welche nach Amos VI, 1. sqq. die Stolzen zu Zion zur Harfe Davids gesungen haben, so würden unsre schönen und starken Geister, die sich in der Regel so wenig als jene Stolzen um den Schaden Josephs bekümmern, besser befriedigt werden.

Also wir müssen zugeben, dass die hebräische Sprache, so weit wir sie aus den Schriften des alten Testaments kennen lernen, arm ist an Wörtern, sofern sie arm ist an Begriffen. Auf der andern Seite aber ist sie ebenso reich, wenn nicht reicher als unsre neueren Sprachen an manchfaltigen Aus-

drücken für Einen und eben denselben Begriff, und zwar sind diese Ausdrücke nicht völlig synonym, sondern enthalten manchmal Nuancen, zu deren Bezeichnung wir Beiwörter oder andere Umschreibungen zu Hilfe nehmen müssen.

Um uns eine Vorstellung von dem Reichthum der hebräischen Sprache in der eben genannten Beziehung zu machen, dürfen wir nur die verschiedenen Ausdrücke für einige dem Hebräer geläufigen Begriffe zusammenstellen.

Anmerk. Indem ich nun im Folgenden eine solche Zusammenstellung versuche, hoffe ich einige Entschuldigung für die Unvollständigkeit derselben darin zu finden, dass es mir an Vorarbeiten für diesen Zweck ganz gebrach und dass meine Hilfsmittel für sprachliche Untersuchungen sehr mangelhaft waren.

Am natürlichsten geht man bei einer solchen Zusammenstellung von dem Verhältniss Gottes zu den Menschen und insbesondere zu dem israelitischen Volke aus.

A. Ausdrücke für den Begriff Gottes überhaupt:

אֲדֹנָי, י״, יְהוָֹה, אֱלֹהִים, אֱלוֹהַּ, אֵל

Anmerk. Dass durch den Ausdruck יְהוָֹה Gott als National-Gott der Juden bezeichnet wird, weiss ich wohl; der Etymologie nach bezeichnet aber dieses Wort das innere Wesen Gottes und darum habe ich es hier eingereiht.

B. Für den Gott der Israeliten im Gegensatz zu den falschen Göttern der Heiden, und zur-

Bezeichnung des innigen Verhältnisses Gottes zu seinem Volk.

אֵל עֶלְיוֹן ,אֵל שַׁדַּי ,אֵל חַי ,אֵל עוֹלָם,

מֶלֶךְ מְלָכִים אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ,יְהוָֹה עֶלְיוֹן,

אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ ,אֱלֹהֵי הָעִבְרִים ,אֲדֹנֵי אֲדוֹנִים,

אֱלֹהֵי אַבְרָהָם

אֲבִיר יַעֲקֹב אֲבִיר יִשְׂרָאֵל ,קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ,שֹׁבֵר יִשְׂרָאֵל

C. Für die Macht, Grösse und Herrlichkeit Gottes.

גִּבּוֹר ,גָּאוֹן ,גַּאֲוָה ,אַמִּיץ ,אַדִּיר אַבִּיר,

כֹּחַ ,כָּבוֹד ,הוֹד גֹּדֶל und גְּדוּלָּה ,גָּדוֹל ,גְּבוּרָה,

כִּי .עֹצֶם ,עֱזוּז ,עֹז ,צְבִי ,מָרוֹם

Anmerk. Hieher gehören auch die bildlichen Ausdrücke:

זְרוֹעַ נְטוּיָה Exod. VI, 6.

יַד יְהוָֹה z. B. Exod. VII, 4.

אֶצְבַּע אֱלֹהִים Exod. 8, 15.

Betrachten wir das Verhältniss Gottes zu den Menschen nach dem sittlichen Zustand derselben, so führt uns diess zu den Ausdrücken, die das Wohlgefallen, die Huld und Gnade Gottes auf der einen, seinen Zorn und seine Ungnade auf der andern Seite bezeichnen.

A. Gnade und Wohlgefallen Gottes.

חָסִיד und חֶסֶד ;תְּחִנָּה ,חָנַן ,חַנּוּן ,חֵן

bezeichnen die Gnade Gottes im weiteren Sinn; dahin gehören noch die Redensarten:

פָּתַח עֵינַיִם und ,שִׂים עַיִן עַל ,הֵאִיר פָּנִים

אוֹר פְּנֵי יְהוָֹה.

Die Ausdrücke רָצָה, רָצוֹן und חָפֵץ bezeichnen das Wohlgefallen Gottes insbesondere.

רִחַם und רַחֲמִים bezeichnet vornehmlich die Barmherzigkeit Gottes mit Rücksicht auf das Elend der Menschen. עֲנָוָה die Milde Gottes. טוּב und טוֹבָה die Güte Gottes אֶרֶךְ־אַפַּיִם die göttliche Geduld und Langmuth.

B. Gottes Zorn und Ungnade.

רַע בְּעֵינֵי יְהוָֹה was missfällig ist in Gottes Augen.

Gott äussert sein Missfallen, indem er sein Antlitz verbirgt: הִסְתִּיר פָּנִים

oder es im Zorn dem Sünder zuwendet:

שִׂים פָּנִים oder: נָתַן פָּנִים

Der Ausdruck שָׂנֵא wird mehr von dem Hass Gottes gegen die Sünde, als gegen den Sünder gebraucht.

Dagegen heisst Gott z. B. ein Feind Sauls:

סָר מֵעָלֶיךָ וַיְהִי עָרֶךָ

Gott zieht seine Hand ab von dem Ungehorsamen

תְּנוּאָה und הֵרָפָה

Der Ausdruck עָזַב wird meistens mit der Negation gebraucht.

Am gewöhnlichsten sind die Ausdrücke, die den Zorn Gottes bezeichnen:

אַף, אָנַף, חָרָה meistens mit אַף, חָרוֹן, auch עָלָה אַף.

Die göttlichen Strafgerichte als Aeusserungen seines Zorns werden angedeutet durch:

זַעַם , כַּעַס , חֵמָה und die Composita: כַּם חֵמָה, יוֹם עֶבְרָה, z. B. עֶבְרָה ,קִנְאָה ferner durch יֵין חֵמָה und das Verb. הִתְעַבֵּר.

קֶצֶף und קָצַף bezeichnet gewöhnlich den menschlichen Zorn; manchmal aber auch den Zorn Gottes.

Endlich gehören hieher noch: נְשָׁמָה , רֹגֶז , רוּחַ z. B. נִשְׁמַת אֱלוֹהַּ רוּחַ אַפּוֹ Hiob IV, 9.

Da das alte Testament die Zeit des Gesetzes ist, und das Wohlgefallen Gottes nur denen zu Theil werden sollte, die das Gesetz erfüllen, so lässt sich zum Voraus erwarten, dass wir im Alten Testament viele Ausdrücke finden, die den Willen und die Gebote Gottes und von Seiten des Menschen den Gehorsam gegen die Gebote Gottes bezeichnen.

Es gehören hieher, was die Gebote Gottes selbst betrifft,

a) Die Substantiva.

מְחֹקֵק חֻקִּים , חֻקָּה , חֹק

מִשְׁמֶרֶת quod observandum est.

מִשְׁפָּט z. B. מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ

עֵדוּת gewöhnlich im Pluralis.

תּוֹרָה manchmal mit סֵפֶר

בְּרִית , mit לֻחוֹת Gesetztafeln.

מִצְוָה häufig im Plural.

שְׁמוּעָה (Unterweisung.)

פִּקּוּדִים in den Psalmen sehr häufig.

Ferner: אִמְרָה, דָּבָר, צְדָקָה, אֱמֶת, דֵּעַ, דַּעַת נִפְלָאוֹת תּוֹרָה und die bildlichen Ausdrücke: נְתִיב מִצְוֹת, אָרְחוֹת, דְּרָכִים.

b) Die Verba: לַמֵּד, הָבִין, הִשְׂכִּיל, הוֹרָה, צִוָּה, הִדְרִיךְ, הוֹדִיעַ.

Noch manchfaltiger sind die Ausdrücke, die das Verhalten des Frommen gegen die Gebote Gottes bezeichnen:

a) Der Fromme hat eine Freude am Gesetz und ein Verlangen nach demselben:

הִשְׁתַּעֲשַׁע, שַׁעֲשַׁע, שָׁעָה, שׂוּשׂ

שַׁעֲשֻׁעַי, שְׂשׂוֹן לִבִּי (deliciae meae,)

חָפַצְתִּי; ich habe ein Wohlgefallen daran.

In demselben Sinne wird בָּחַר gebraucht.

Der Fromme freut sich über das Gesetz, wie einer, der eine grosse Beute findet:

שָׂשׂ כְּמוֹצֵא שָׁלָל רָב.

Es ist ihm lieber als grosse Schätze Goldes und Silbers:

טוֹב מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף ψ. 119, 72.

אָהַבְתִּי מִזָּהָב וּמִפָּז ψ. 119, 127.

נֶחֱמָדִים מִזָּהָב וּמִפַּז רָב ψ. 19, 11.

Es ist ihm süsser als Honigseim

מְתוּקִים מִדְּבַשׁ וְנֹפֶת צוּפִים ibid.

Er hat ein Verlangen, ein eifriges, schmachtendes Verlangen nach demselben:

כָּלְתָה נַפְשִׁי, כָּלוּ עֵינַי, כָּלָה, גָּרַשׂ, תָּאַב, יָאַב,
אֶשְׁאָפָה, und תַּאֲוָה.

Er betrachtet sie als sein Erbtheil נַחֲלָתִי.

2) Er denkt darüber nach, bewahrt sie in seinem Herzen, und sucht sie zu verstehen.

שׁוּחַ, שָׁמַר, זָכַר, הִטָּה לֵב, דָּבַק,
הִבִּיט, צָפַן בְּלֵב, לֹא אֶשְׁכַּח לְעוֹלָם,
הָגָה, לָמַד, הֵבִין לֵב, שִׂיחַ.

Z. B. ψ. 1, 2. בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ
וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה.

3) Er redet gerne davon und preist Gott dafür:

דִּבֵּר und סִפֵּר
הִלֵּל und הוֹדָה

Z. B. ψ. 119, 164. שֶׁבַע בַּיּוֹם הִלַּלְתִּיךָ ψ. 119, 62.

4) Er macht das Gesetz zu seinem Rathgeber, zum Licht auf seinem Wege, er befolgt es und eifert gegen die Uebertreter desselben.

עֵדוֹתֶיךָ אַנְשֵׁי עֲצָתִי ψ. 119, 24.

חוּשׁ לִשְׁמוֹר, סָחַר דַּרְכְּךָ, רוּץ דֶּרֶךְ, נֵר לְרַגְלִי, אוֹר, לֹא תָעָה, לֹא סָר, לֹא שָׁאָה, אָשִׁיבָה רַגְלַי אֶל, לֹא עָזַבְתִּי חֻקֶּיךָ, נָצַר עֵדוֹת, הָלַךְ בְּתוֹרָה, לֹא נָטָה, תְּמִים דֶּרֶךְ und תְּמִימִים, כֹּל יִשַּׁרְתִּי, נָטִיתִי לַעֲשׂוֹת, וּבְכָל לֵב.

Er eifert sich schier zu Tode, dass man Gottes Gebote vergisst; es thut ihm wehe, dass man Gottes Wort nicht hält etc.

זַלְעָפָה אֲחָזַתְנִי מֵרְשָׁעִים עֹזְבֵי תּוֹרָתֶךָ: ψ. 119, 53.

צִמְּתַתְנִי קִנְאָתִי כִּי שָׁכְחוּ דְבָרֶיךָ צָרָי׃ ψ. 119, 139.

וָאֶתְקוֹטָטָה אֲשֶׁר אִמְרָתְךָ לֹא שָׁמָרוּ׃ ψ. 119, 159.

Besonders reich an bildlichen Ausdrücken ist der Hebräer, wenn er sein Vertrauen auf Gott aussprechen will.

אֶבֶן יִשְׂרָאֵל, צוּר עֻזִּי, יְהוָה סַלְעִי

מָעוֹן, מְצוּדָתִי מָעוֹז חַיַּי, מִשְׂגָּב

סִתְרִי und מִסְתּוֹר, אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה

בְּצֵל כְּנָפֶיךָ תַּסְתִּירֵנִי, מָגִנִּי, קֶרֶן יִשְׁעִי

Während diese Ausdrücke Gott als den, der Vertrauen verdient, bezeichnen, dienen folgende Wörter zur Bezeichnung des Vertrauens selbst:

בֶּטַח, בָּטַח **Vertrauen im weiteren Sinn**

חָסָה בַּיהוָה **Bei Gott Schutz suchen, daher**

חָסִיד **der Fromme, der auf Gott vertraut.**

כֶּסֶל **heisst gewöhnlich Thorheit, manchmal aber auch bezeichnet es wie das deutsche Wort: „Einfalt" den kindlichen Sinn des Vertrauens auf Gott.**

מִקְוֶה **und** מִבְטָח **bezeichnen sowohl die Gesinnung des Vertrauens als den Gegenstand desselben.**

דָּמַם, דּוּמָם **und** דּוּמִיָּה **die stille Ergebung in den Rath und Willen Gottes.**

Manchmal werden zur Verstärkung dieses Begriffs zwei Wörter verbunden: z. B. Jesaj. 30, 15.

בְּהַשְׁקֵט וּבְבִטְחָה **Stille sein und harren,**

חִכָּה, קִוָּה, יִחֵל **auf Gott hoffen.**

שֹׂבֶר und שֶׂבֶר das glaubige Warten auf Gottes Hilfe.

הֶאֱמִין entspricht dem אֱלֹהֵי אָמֵן; sich verlassen auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

נִשְׁעַן sich stützen auf Gott; ebenso: נִסְמַךְ

Mit dem Bisherigen ist das Verhältniss Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott bei Weitem nicht erschöpft, es gibt noch mancherlei Beziehungen, deren noch keine Erwähnung geschehen ist. Wir wenden uns jetzt zu dem Verhältniss der Menschen zu einander und zwar zu dem Verhältniss des unschuldig Gehassten zu seinen Feinden; da aber der Hebräer und namentlich auch David, dessen Psalmen wir hier vorzüglich zu berücksichtigen haben, häufig seine Feinde als Gottes Feinde und ebenso Gottes Feinde als die seinigen ansieht, so gibt uns diess Gelegenheit, auch solche Ausdrücke zu erwähnen, welche die Feindschaft gegen Gott bezeichnen.

A. Spricht der Leidende von seinen Privatfeinden als solchen, so nennt er sie:

צָרַי z. B. ψ. מָה רַבּוּ צָרָי

עָרִים kommt in gleicher Bedeutung vor.

אֹיְבַי (das gewöhnlichste Wort.)

שׁוֹרְרַי Feindselige.

צֹרְרַי wie צָרַי

רֹדְפַי Verfolger.

שֹׂנְאַי und מְשַׂנְאַי meine Hasser.

יְרִיבַי die mit mir streiten, Gegner.

לֹחֲמַי eigentlich: „die mich fressen."

קָמַי und קָמִים עָלַי die sich wider mich erheben.

עֹקְבַי meine Untertreter גּוֹזֵל Räuber. ψ. 35, 10.

מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי die nach meiner Seele stehen. Mit dem Beisatz לִסְפֹּתָהּ ψ. 40, 15.

חֹשְׁבֵי רָעָתִי
דֹּרְשֵׁי רָעָתִי
חֲפֵצֵי רָעָתִי
} Die auf mein Unglück sinnen, es suchen, ein Gefallen daran haben.

Die verschiedenen Aeusserungen der Feindseligkeit werden durch folgende Ausdrücke bezeichnet:

טָרַף eigentlich zerfleischen mit dem Beisatz כְּאַרְיֵה

פָּרַק zerreissen, ebenfalls in der Vergleichung mit wilden Thieren. ψ. 7, 3.

רָמַס mit Füssen treten.

הִשְׁחִית hat die Bedeutung: würgen, aber auch die ganz allgemeine Bedeutung: machen, dass Jemand zu Grunde geht. Davon denn auch שַׁחַת Verderben — und Grube, in der man versinkt, wiewohl Gesenius שַׁחַת in der Bedeutung fovea von שׁוּחַ ableitet.

שָׁדַד Gewalt üben gegen Jemand.

בָּלַע und Piel. בִּלַּע verschlingen.

Der Begriff der Verfolgung und Bedrückung liegt vorzüglich in folgenden Ausdrücken: לָחַץ

שָׁטַם ,שָׂטַן ,דָּלַק; ähnlich sind die bildlichen Ausdrücke הִקִּיף umgarnen, umringen; dann: כִּתֵּר und סָבַב. Den beiden letzteren namentlich liegt die Vergleichung mit wilden Thieren zu Grund. Z. B. ψ. 22, 13. סְבָבוּנִי פָּרִים אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי.

Das heimliche Auflauern und Nachstellen wird ausgedrückt durch: אָרַב u. מַאְרָב; נטה mit רָעָה עַל־ Jemanden Böses bereiten, ein Netz ausbreiten, um ihn zu fangen; חָפַר eine Grube graben; טָמַן mit פַּח und רֶשֶׁת, Netze und Schlingen legen; צָפָה eigentlich von oben herab auf etwas lauern, sich nach dem Gegner umsehen.

נָקַשׁ entspricht dem טָמַן Schlingen legen. Ebenso יָקַשׁ und קוּשׁ. זָמַם bezeichnet böse Anschläge — mala meditari. קִדֵּם überfallen, (ehe man sich zur Gegenwehr gerüstet hat) eigentlich: zuvorkommen. So im Latein. hostem prævenire. LXX. προεφθασαν.

Hat der Verfolger seinen Zweck erreicht, so verhöhnt er den Unglücklichen; er ist schadenfroh, wenn dieser auch sonst ins Unglück kommt.

לָעַג und mit Verstärkung לַעֲגֵי מָעוֹג verhöhnen.

שָׂמַח seq. לְ drückt die Schadenfreude aus.

רָאָה seq. בְ seine Lust sehen an den Feinden, an ihrem Unglück.

קָצַר עַיִן LXX. in ψ. 35, 19. διανευοντες οφθαλ-

μοις sich zuwinken mit den Augen, um einen Dritten zu verspotten.

חָרַף verhöhnen.

קִלֵּל noch stärker: verfluchen, (zu dem Unglück, das schon da ist, noch weiteres wünschen.)

שָׁרַק auszischen. קֶלֶס Spott.

הֵתֵל LXX. *μυκτηριζω*, die Nase rümpfen.

לוּץ und לָצַן Jemanden verspotten, indem man ihn nachahmt.

Hiph. ψ. 119, 51. הֱלִיצֻנִי

צָחַק, und שָׂחַק lachen, auslachen; nicht immer mit bösem Herzen, z. B. Sara lacht, dass sie noch einen Sohn gebären soll. Häufig aber wird es von dem schadenfrohen Lachen gebraucht, (namentlich im Piel.) und vorzüglich vom Spotten; so heisst Ismaël Genes. 21, 9. מְצַחֵק LXX. *παιζων*.

Das höhnische Oeffnen oder Verziehen des Mundes wird ausgedrückt durch:

עַל sq. פָּצָה

עַל sq. פֶּה mit הִרְחִיב

הִפְטִיר בְּשָׂפָה mit den Lippen spotten, indem man sie öffnet.

Ebenso wird der Hohn ausgedrückt durch das Schütteln des Kopfs: הֵנִיעַ ראשׁ und מְנִד ראשׁ.

Die Geringschätzung durch בּוּז und בּוֹזֶה.

Das Verleumden, Lästern durch: נָשָׂא, רָגַל, קָרַץ, חֵרְפָּה mit der Zunge zerreissen; נֵכִים die mit der Zunge schlagen; עֵדֵי חָמָס und עֵדֵי שֶׁקֶר falsche Zeugen.

Auch gehört hieher noch die Redensart: תְּשִׂימֵנוּ מָשָׁל z. B. ψ. 44, 14. Etwas verschieden ist die Bedeutung von הַבְאִישׁ was nicht sowohl von Verleumdungen als von entehrenden Handlungen gebraucht wird, durch welche auch der Name der Angehörigen geschändet wird. Z. B. Genes. 34, 30.

Der freche Uebermuth des Feindes wird ausgedrückt durch:
דִּבֵּר עָתָק, דִּבֵּר גְּדוֹלוֹת, רוּם עַל־,
דִּבֵּר הַוּוֹת, יָפִחַ חָמָס

B. Spricht der Leidende von seinen Feinden, sofern sie zugleich Gottes Feinde sind, so nennt er sie:

רְשָׁעִים, פֹּעֲלֵי אָוֶן, חָנֵף, אֹיְבֵי אֱלֹהִים,
הוֹלְלִים, לֵצִים, חַטָּאִים,
עֹשֵׂי עַוְלָה, עֹשֵׂי רַע, מְרֵעִים,

Sofern Gottlosigkeit die grösste Thorheit ist, heisst der Gottlose auch כְּסִיל, בַּעַר, נָבָל.

Die einzelnen Eigenschaften des Gottlosen, unter denen meistens der Fromme zu leiden hat, sind:

גַּאֲוָה Hochmuth, Uebermuth, Hoffarth.

עָוֹן Bosheit, Verkehrtheit.

גָּבַהּ אַף entsprechend dem Deutschen: die Nase hoch tragen.

מְזִמּוֹת Ränke. תַּאֲוָה Lüsternheit.

Der Gottlose ist רָהָב trotzig.

דֹּבֵר כָּזָב ein Lügner.

אִישׁ מִרְמָה ein Betrüger.

אִישׁ חָמָס gewaltthätig.

אִישׁ דָּמִים blutgierig.

זֵד übermüthig.

נַעֲלָם hinterlistig.

Er verachtet Gott: נִאֵץ, ist widerspenstig: מָרָה sagt sich von Gott los: בֵּרֵךְ, lehnt sich auf: הִתְקוֹמֵם.

Die Untreue und der Abfall von Gott, von dem namentlich in den Propheten so oft die Rede ist, wird ausgedrückt durch:

סָר und סָרָה das Abweichen von Gott.

בָּגַד und בֶּגֶד Treulosigkeit.

מָרַד und מֶרֶד Abtrünnigkeit.

נָזַר sich absondern von Gott.

נָפַל wörtlich: Abfall von Gott.

פָּשַׁע und פֶּשַׁע Treubruch.

מְשׁוּבָה, שׁוֹבֵב, שׁוֹבָב abwendig werden.

תָּעָה und תָּעָה aberrare a Deo.

סוּג gleichbedeutend mit סוּר.

זָנַח Gott verachten.

זָנָה und תַּזְנוּת Hurerei und

נָאַף ehebrechen, (mit Rücksicht auf das innige Verhältniss zwischen Gott und seinem Volk), wird vorzüglich von dem Götzendienst gebraucht.

Im Gegensatz gegen diese Eigenschaften des Gottlosen heisst der Fromme:

נְכוֹחַ, נָכוֹן, כֵּן aufrichtig, gerade.

יָשָׁר, נֶאֱמָן, חָסִיד, (חֲסִידֵי יְהוָֹה)

חָרֵד Deum timens mit dem vorherrschenden Begriff der Angst; gewöhnlicher ist:

יִרְאַת יְהוָֹה und יְרֵא אֶת־אֱלֹהִים und פַּחַד אֱלֹהִים

צֶדֶק, צְדָקָה, צַדִּיק

מַשְׂכִּיל im Gegensatz zu כְּסִיל und נָבָל.

Die Reinigkeit des Herzens und Unsträflichkeit des Wandels wird ausgedrückt durch:

נִתָּם, תְּמִימֵי דֶרֶךְ, תָּמִים, תֹּם, תָּם

Vergl. oben: von der Beobachtung des Gesetzes:

בֹּר mit יָדַיִם und כַּפַּיִם.

בַּר mit לֵבָב auch בָּבָר

זַךְ und זָכָה wie in den bekannten Stellen:

ψ. 119, 9. בַּמֶּה יְזַכֶּה נַּעַר אֶת־אָרְחוֹ.

ψ. 73, 13. זִכִּיתִי לְבָבִי

חַף Vulg. immaculatus.

בְּלִי פֶשַׁע ohne Uebelthat.

לֵב טָהוֹר Z. B. טָהוֹר
נִקָּיוֹן, נְקִיָּה, נָקִי
וָאֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי Z. B. ψ. 73, 13.

קָדוֹשׁ wird nicht allein von der göttlichen Heiligkeit gebraucht, sondern auch von menschlicher Frömmigkeit, wie auch das griechische ἅγιοι im neuen Testament.

לִמֻּדֵי יְהוָה und לִמֻּדָי Jesaj. 8, 16. Vulg. discipuli mei.

Sehen wir endlich noch auf die äusseren Verhältnisse der Israeliten und zwar zunächst auf das Wohnen, Wandern, Niederlassen des israëlitischen Volkes, so finden wir auch hier eine Menge Ausdrücke.

בַּיִת ist der allgemeinste Ausdruck für jeden Aufenthaltsort vom hohen und weiten בֵּית יְהוָה bis zum tiefen und engen בֵּית עוֹלָם (Grab.)

Auch מָקוֹם, מוֹשָׁב, בֵּית מוֹשָׁב, שִׁיבָה, מָעוֹן, מְעוֹנָה und die Verba: יָשַׁב, שָׁכַן, נָפַל sind ziemlich allgemeine Ausdrücke.

מִשְׁכָּן das Versammlungs-Zelt der Israëliten.

קֵן, קִנִּים eigentlich die Wohnungen der Vögel.

רֵבֶץ Wohnung der wilden Thiere, aber Beides auch von den Wohnungen der Menschen.

חֶדֶר und תָּא das Innere der Wohnung, Gemach.

מְלוּנָה von לוּן Feldhütte.

סָךְ und סֻכָּה Hütten von Laubwerk, wie sie namentlich am Laubhüttenfest gemacht wurde, daher: חַג הַסֻּכּוֹת

אֹהֶל Zelt. אָהַל mit dem Zelt aufbrechen, Hiph. in Zelten wohnen.

חַוּוֹת Zeltlager.

נָסַע und הֶעְתִּיק die Zeltpflöcke herausziehen, um weiter zu ziehen, daher: aufbrechen.

חָנָה, נָטַע und תָּקַע אֹהֶל das Zelt aufschlagen.

יָתֵד der Zeltnagel und daher Niederlassung.

Seine Waideplätze bezeichnet der Israëlite mit: מִגְרָשׁ, כָּרִים, נְאוֹת.

Die Umzäunungen für die Heerden:

מִכְלָה, דֹּבֶר, בָּצְרָה, טִירָה.

Besonders wichtig sind auch dem Nomaden Bäche, Brunnen, Quellen, Cisternen und namentlich auch die periodischen Regen.

1) Bäche, Flüsse, Ströme.

יְאֹר, אֲפִיקֵי מַיִם, אָפִיק meistens κατ᾽ ἐξοχήν Der Nil. Plural. יְאֹרִים allgemein: Bäche.

נַחַל allgemein נָהָר Euphrat — wie יְאֹר für den Nil.

יַמִּים יָם · פַּלְגֵי מַיִם, פֶּלֶג und das Meer und grosse Flüsse. יָבָל und יִבְלֵי מַיִם.

יוּבַל die Bedeutung ergibt sich aus dem Parallelismus in Jerem. 17, 8. und aus der Parallelstelle ψ. 1, 3. Die Vulg. übersetzt humor. LXX ἰκμάς.

שִׁבֹּלֶת bekanntlich sonst Aehre. Vielleicht dass der Anblick eines vom Wind bewegten, wogenden Aehrenfeldes zu dem Gebrauch des Wortes für „Fluss“ führte. ψ. 69, 3. übersetzt die Vulg. tempestas. LXX. καταιγις. In Jesaj. 27, 12. hat die Vulg. alveus LXX. διωρυξ.

מַעֲמַקֵּי יָמִים tiefe Wasser.

2) Brunnen, Quellen u. s. w.

Das gewöhnliche Wort für Brunnen ist בְּאֵר, welches auch in Zusammensetzungen vorkommt;

בְּאֵר אֵלִים, בְּאֵרשֶׁבַע etc.

בּוֹר und בּוֹרוֹת Wassergruben, die manchmal ausgemauert wurden בֹּרוֹת חֲצֻבִים

גֶּבֶא Jesaj. 30, 14. Vulg. fovea. Wassergrube.

מַבּוּעַ Quelle. מַבּוּעֵי מָיִם

עַיִן, עֵינֹת, מַעְיָן, dasselbe.

מָקוֹר Quelle meistens in bildlichem Sinne, so z. B. Lev. 20, 18. מְקוֹר דָּמִים.

מוֹצָא von יָצָא wo das Wasser herauslauft, also Brunnen oder Quelle. Jesaj. 58, 11.

Ebenso: תוֹצָאוֹת

צִנּוֹר ψ. 42, 8. LXX καταρρακτης. Luther. Fluthen.

תְּהוֹם, תְּהוֹמוֹת Gewässer.

מַשְׁקֶה, wasserreiche Gegend.

רְוָיָה übersetzt Gesenius durch: Ueberfluss an Wasser.

ψ. 66, 12. übersetzen die LXX *αναψυχη*, was in den Zusammenhang besser zu passen scheint. ψ. 23, 5. aber weist den Zusammenhang auf die Bedeutung: Wasserreichthum hin; und hier übersetzen auch die LXX. *μεθυσκον ως κρατισον*.

Ebenso רָוֶה in Jesaj. 58, 11. *μεθυων*.

Das Wohnen an Bächen, an ergiebigen Quellen ist dem Ebräer ein Bild des Glücks, ein Baum am Wasser ist ein fruchtbarer Baum, das Bild eines glücklichen Menschen. ψ. 1, 3. Jesaj. 58, 11.

Dasselbe gilt vom Regen. Wenn Früh- und Spät-Regen zu rechter Zeit eintreffen, so ist diess ein Beweis der Gnade Gottes; wenn der Regen fehlt, ein Zeichen der göttlichen Ungnade. 1 Reg. 17, 1. Deut. 11, 14. Jerem. 3, 3. Jerem. 5, 24. Joël. 2, 23. Hosea 6, 3. Zachar. 10, 1.

3) **Regen.**

Die gewöhnlichen Ausdrücke sind:

מָטָר und גֶּשֶׁם Regen überhaupt.

זֶרֶם Platzregen.

יוֹרֶה und מוֹרֶה Frühregen.

מַלְקוֹשׁ Spatregen.

מְטַר גֶּשֶׁם reichlicher Regen.

Meistens stehen mehrere dieser Ausdrücke beisammen:

1 Reg. 17, 1. טַלוּמָטָר Thau und Regen.

Deut. 11, 14. יורה ומלקש

Jerem. 3, 3. רבבים ומלקש

Jerem. 5, 24. גשם ויורה ומלקש.

Seltenere Ausdrücke sind:

סגריר Prov. 27, 15., wo es die LXX durch das Adjectiv Χειμερινος, „winterlich“ übersetzen.

זרזיף ψ. 72, 6. LXX ὑετος.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, dass die hebräische Sprache reich genug, und in mancher Beziehung reicher ist, als die neueren Sprachen.

Durch diesen Reichthum, namentlich an synonymen Ausdrücken wird der Parallelismus membrorum, von welchem wir nachher noch besonders zu reden haben, wesentlich begünstigt.

Ist nun aber der Vorwurf der Armuth unbegründet, so ist es auch der der Schmucklosigkeit.

Namentlich empfiehlt sich die hebräische Poësie durch jene kindliche Naivetæt, welche den unverdorbenen Geschmack auch in den selteneren Producten unsrer deutschen Poesie am meisten anzieht, und welche, um nur Ein Beispiel anzuführen, Hebels allemannischen Gedichten so viele Freunde erworben hat; während wir sie in den lyrischen Producten der neuesten Zeit, die nur gar zu oft Erzeugnisse eines zerrissenen, mit Gott und den Menschen zerfallenen Gemüthes sind, so ungern vermissen.

Wenn ein bekannter Schriftsteller von Hebel rühmt, dass er »für alles Leben und alles Seyn »das offene Herz und die offenen Arme der Liebe »habe, wodurch ihm jeder Stern und jede Blume »ein Mensch werde;« — so dürfen wir dieses Lob unbedingt auch auf die ebräische Poësie anwenden.

Es ist in den Schriften des Alten Testaments fast durchgängig eine Lebendigkeit und Anschaulichkeit, wie wir sie in den Schriften der neueren Sprachen nicht leicht antreffen.

Diese Anschaulichkeit ist in der sonst so trefflichen Uebersetzung Luthers hie und da verloren gegangen; wir erinnern nur an ein uns nahe liegendes Beispiel:

Genes. 37, 29. 30.

Luther übersetzt:

Als nun Ruben wieder zur Grube kam und fand Joseph nicht darinnen, zerriss er sein Kleid und kam wieder zu seinen Brüdern und sprach: der Knabe ist nicht da, wo soll ich hin?

Wörtlich heisst es im Grundtext:

Und Ruben kehrte zur Grube zurück; aber siehe es war kein Joseph in der Grube; und er zerriss sein Kleid.

Und er kehrte zurück zu seinen Brüdern und sprach; Der Knabe — er ist nicht da! und ich — wo gehe ich hin?

Zu dieser Lebendigkeit und Anschaulichkeit gehört namentlich auch der Reichthum an Bildern und Gleichnissen, in welchen es die hebräische Sprache jeder andern zuvorthut, und zwar an

Bildern, die nicht, wie nur gar zu oft die Gleichnisse unsrer neueren Dichter, aus künstlicher mühsamer Reflexion hervorgegangen sind, sondern aus dem frischen und gesunden Blick in die Natur. Am ehesten liesse sich neben den schon erwähnten allemannischen Gedichten unser Reichthum an treffenden Sprüchwörtern, die im Volke geboren sind und im Munde des Volkes fortleben, jenem Bilder-Reichthum des Hebräers an die Seite stellen.

Wie aber an Lebendigkeit und Einfachheit, so steht auch an Erhabenheit die hebräische Poësie über der modernen, in so fern jene ihren Zweck nicht durch leeren Schwulst und Pomp der Worte, der — keineswegs immer, aber doch oft genug das ganze Verdienst des modernen Pathos ist, sondern durch die vorherrschend religiöse Auffassung ihres Gegenstandes zu erreichen weiss.

Ungünstiger scheint sich die Sache zu gestalten, wenn wir nach der äusseren Form der Poësie fragen:

Die griechische und römische Poësie hat der modernen das Metrum überliefert und diese hat noch den Wohlklang des Reims hinzugefügt und so schreitet das übermüthige Dichterpferd der neueren Zeit in einem Aufputz einher, der uns bange machen könnte für die ebräische Poësie, wenn das Aeussere die Haupt-Sache wäre; denn wir finden beim Ebräer weder Schlussreim noch eigentliches Metrum.

Desto mehr gefällt sich der alttestamentliche Dichter in dem bekannten Parallelismus membrorum; und überdiess hat Köster in einem Aufsatz

in den Studien aus Kritiken nachgewiesen, dass die ebräische Poësie keineswegs so regel- und fesselllos sich bewegt, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte, sondern sich vielmehr in die Bande eines manchmal sehr künstlichen Strophenbaues zu fügen weiss.

Wir setzen das Köster'sche System als allgemein bekannt voraus und begnügen uns mit einigen Bemerkungen über dasselbe.

1) Die von Köster angeführten Beispiele setzen es ausser Zweifel, dass nicht blos der längst anerkannte Gedanken parallelismus zu dem poëtischen Apparat des Hebräers gehört, sondern dass wir manchmal auch eine Art Metrum und in einzelnen Fällen auch etwas unsrem Schlussreim Entsprechendes finden können; Köster nennt diess Verbal parallelismus. Das einleuchtendste Beispiel ist ψ. 2, 6.

אֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי
עַל צִיּוֹן הַר קָדְשִׁי

Solche Beispiele stehen aber jedenfalls zu isolirt, als dass wir einen grösseren Werth darauf legen könnten.

2) Wenn Köster viererlei, Ewald aber nur dreierlei Gedanken parallelismus unterscheidet, so glauben wir Ewald beipflichten zu müssen, da der synthetische Parallelismus, bei welchem sich die beiden Glieder verhalten, wie Vordersatz und Nachsatz, kaum Parallelismus genannt werden kann.

3) Die ansprechendste Art von Parallelismus

ist, wie Köster mit vollem Rechte erinnert, diejenige, bei welcher das erste und zweite Glied eines Verses sich zu einander verhalten, wie Bild und Gegenbild, wie ein Räthsel zur Auflösung.

Anmerkung: Diese Art von Parallelismus finden wir manchmal auch in unsern Kirchenliedern sehr vortheilhaft angewendet: Z. B. würtemb. Gesangbuch 561, 1. 3. 5.

4) Was den Parallelismus der Verse betrifft, oder den Strophenbau, so ist nicht zu leugnen, dass die Absicht des Dichters, ein Kunstwerk zu liefern, oft klar genug ausgesprochen ist, namentlich bei den Wortstrophen, von denen wir im 119 Psalm ein auffallendes Beispiel haben.

5) Weniger in die Augen fallend sind die Gedankenstrophen, doch führt auch hier Köster Beispiele an, die deutlich genug darauf hinweisen, dass eine gewisse Symmetrie in der Absicht des Dichters liegt.

So namentlich ψ. 1, 46 u. a.

6) Bei den künstlicheren Eintheilungen, welche Köster annimmt, um sein System mit möglichster Consequenz durchzuführen, möchten wir in der Regel daran zweifeln, ob der Dichter wirklich ein Kunstwerk beabsichtigte.

Zu Hiob 3 bemerkt Köster:

„Wenn in dem Ganzen keine strenge „Ebenmässigkeit Statt findet, so ist diess „ein Beweis von dem feinen Kunstsinn „des Dichters, der einen Leidenden, wie „Hiob, nicht in regelrechten Strophen „klagen lassen konnte.“

Wir stimmen hier Köster vollkommen bei; wenn er aber nun in Hiobs Klaglied doch folgendes künstliche Schema nachzuweisen sucht:

1. 2. 2. 1.
2. 3. 1. 3.
3. 1. 3.

so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass es fast noch unwahrscheinlicher sei, dass ein Leidender in künstlich abwechselnden als in künstlich regelmässigen Strophen geklagt haben soll; denn eine künstliche Unregelmässigkeit ist noch künstlicher als eine künstliche Regelmässigkeit, wie z. B. jedermann zugeben wird, dass ein Garten in dem steifen, regelrechten Geschmack des vorigen Jahrhunderts leichter anzulegen war, als nach der modernen englischen Manier.

Mit diesen Bemerkungen sind wir weit entfernt, die Verdienste, die sich Köster in dieser Rücksicht um die hebräische Sprache erworben hat, schmälern zu wollen.

Vorsichtig gebraucht wird sein System nicht nur der Erklärung einzelner Stellen zu Hilfe kommen, sondern die Kritik wird auch sonst davon Gebrauch machen können; wie z. B. in ψ. 42 und 43. und in Jesajas 5, 18—25. 9, 8—21. 10, 1—4 der Refrain, der bei dem Strophenbau eine wichtige Rolle spielt, unverkennbar darauf hinweist, dass die bezeichneten Abschnitte ursprünglich je Ein Ganzes gebildet haben.

Fassen wir dasjenige, was Köster über den Parallelismus gelehrt hat, im Ganzen ins Auge, so

werden wir als unzweifelhaft Folgendes behaupten dürfen:

a) Der Hebräer gefällt sich in einem gewissen Parallelismus der Sätze und Satzglieder.

b) Er bindet sich aber gewöhnlich nicht an eine bestimmte Ordnung, sondern wechselt mit der Form, wie es gerade der Inhalt verlangt, und wir haben deswegen im Hebräischen keine Dichtungsform, die nach der Zahl der Sylben, Worte, Linien und Strophen genau abgemessen wäre.

c) Diess ist nicht, wie Köster anzunehmen geneigt ist, eine Folge der Armuth der hebräischen Sprache, sondern des Ernstes, der nicht gerne den Gedanken der Form unterordnet.

d) Aus diesem Grunde kommt der hebräische Dichter nicht so leicht in den Fall, um der Form willen etwas sagen zu müssen, was ursprünglich nicht zum Zweck seiner Rede gehörte.

e) Wenn aber je eine strengere Form eingehalten wird, (wie z. B. im 119. ψ., bei welchem sich der Dichter vorgenommen hatte, 22 Strophen mit je 8 Versen mit gleichen Anfangsbuchstaben zu liefern) so geschieht diess auf Kosten des Inhalts und wir finden dann dieselbe Breite des Ausdrucks, wie in so vielen modernen Reimereien, in welchen man häufig ohne besonderen Nachtheil für den Gedanken die Hälfte der Worte entbehren könnte,

womit wir jedoch dem 119. ψ., dessen viele herrliche Stellen wir nicht übersehen dürfen, in keiner Weise zu nahe treten wollen.

Anmerkung. Man vergleiche nur die holperichten Verse in Luthers geistreichen kräftigen Liedern, in Gerhards*) Gesängen, die aus der Tiefe eines christlich glaubigen Gemüths hervorgegangen sind und namentlich auch das unvergleichliche Gedicht von Andreæ über das Leben des Geistlichen mit den glatten fliessenden Versen in Witschels Morgen- und Abendopfer, Tiedges Urania u. s. w., so wird man finden, dass bei der deutschen Poesie ungefähr dasselbe gilt, was wir oben von der hebräischen gesagt haben.

Vergleichen wir nun weiter den Redeschmuck des Hebräers mit dem der neuen Poësie, so finden wir wie gesagt im Hebräischen keine eigentlichen, auf keinen Fall regelmässig wiederkehrende Endreime; desto mehr liebt der Hebräer ähnlich lautende, innerhalb der Verse nebeneinanderstehende Ausdrücke, d. h. die Wortspiele, welche bald als eigentliche Reime, bald als Assonanzen, Alliterationen oder auch als Anagramme erscheinen.

Die auffallendsten Wortspiele in der Genesis, die wir in dieser Beziehung genauer untersucht haben, sind folgende:

Genes. 1, 2. תֹהוּ וָבֹהוּ

1, 22. פְּרוּ וּרְבוּ

*) Dass in Luthers und Gerhards Liedern, wie wir sie in unsern Gesangbüchern haben, die Schreibweise modernisirt ist, wodurch die Verse fliessender geworden sind, darf nicht übersehen werden.

4, 12. נָע וָנָד

6, 5. רַבָּה רָעָה und רַק רַע

6, 7. הָאֲדָמָה מֵאָדָם

Ein Wortspiel, das um so absichtlicher erscheint, als in den vorhergehenden Versen immer אֶרֶץ gebraucht wurde.

Ein wahrer Cumulus von Wortspielen findet sich in

11, 3. נִלְבְּנָה לְבֵנִים
נִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה
לְבֵנָה לְאָבֶן
חֵמָר לַחֹמֶר

11, 5. בָּנוּ בְּנֵי

12, 1. und sonst: לֶךְ לְךָ

13, 14. שָׂא נָא

18, 1. כְּחֹם הַיּוֹם

28, 27. עָפָר וָאֵפֶר

Genes. 20, 3. בְּעֻלַת בָּעַל

23, 16. עֹבֵר לַסֹּחֵר Luther: gäng und gäbe.

27, 3. צֵא צוּדָה צָיִדה

30, 35. 31, 8. } עֲקֻדִּים נְקֻדִּים

37, 30. אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה אֲנִי

39, 17. 41, 6. } בַּק ,רַק ,דַּל

41, 53. 54. וַתִּכְלֶינָה שֶׁבַע שְׁנֵי־שָׂבָע
וַתְּחִלֶּינָה שֶׁבַע שְׁנֵי רָעָב

46, 21. מֻפִּים וְחֻפִּים

Dass es auch in andern Schriften nicht an solchen Wortspielen fehlt, überzeugen wir uns bei einem flüchtigen Blick in das alte Testament.

Wir erinnern nur an 2 Sam. 8, 18. und ähnliche Stellen, wo das bekannte כְּרֵתִי פְּלֵתִי vorkommt.

Jesaj. 1, 2. שִׁמְעוּ שָׁמַיִם
1, 4. הוֹי גּוֹי
5, 7. מִשְׁפָּט מִשְׂפָּח
צְדָקָה צְעָקָה
7, 9. אִם לֹא תַאֲמִינוּ glaubet ihr nicht
כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ so bleibet ihr nicht.

Jerem. 48, 43. פַּחַד וָפַחַת וָפָח.

Noch häufiger und auffallend absichtlicher sind im Hebräischen und namentlich auch in der Genesis die Paronomasieen im engern Sinn, das Spiel mit Nominibus propriis, indem bald ein schon bestehender Name Veranlassung gibt zur Wahl eines ähnlich lautenden Wortes, bald aus den Umständen bei der Geburt eines Kindes der Name desselben hervorgeht. Wir geben auch hier die auffallendsten Beispiele der Genesis:

Genesis 2, 7.

Bei אָדָם fällt nomen proprium und nomen appellativum in der Grundsprache völlig zusam-

men. Adam ist der Erdensohn (מֵאֲדָמָה) der Irdische κατ' ἐξοχήν. Die Uebersetzungen behalten den Gattungsnamen eine Zeit lang bei und verwechseln ihn früher oder später mit dem Nomen proprium: Adam.

Luther hat im zweiten Capitel durchgängig: „Mensch“ und erst im 8. Vers des dritten Capitels das Nom. propr. Adam, welches von da an beibehalten wird.

Die LXX haben bis zum 16. Vers des 2. Cap. ἄνθρωπος von da an ἀδαμ, mit Ausnahme des 18. Verses.

Die Vulgata, und nach ihr die französische Uebersetzung von Osterwald gehen mit dem 19. Vers zum Gebrauch des Nomen propr. über.

Genesis 2, 8.

גַּן־בְּעֵדֶן. Luther übersetzt: einen Garten in Eden; die Vulgata mit Rücksicht auf den stat. constr. gewiss richtiger: paradisum voluptatis; das בְּ ist kein Hinderniss, da, wie schon Storr und nach ihm auch neuere Grammatiker gezeigt haben, בְּ auch sonst auf diese Art gebraucht wird.

Genesis 2, 23. und 3, 20.

Adam nennt das Weib zuerst אִשָּׁה, weil sie genommen ist מֵאִישׁ. Erst später, da er ihre Bestimmung erfährt, Kinder zu gebären, nennt er sie חַוָּה die Leben Gebende, Mutter der Lebendigen אֵם כָּל־חָי.

Genesis 4, 1.

קַיִן קָנִיתִי. Die Ableitung von קָנָה ist den grammatischen Regeln nicht entsprechend; Tiele bemerkt aber mit Recht, dass man von einer Mutter, die kaum geboren habe, keine etymologische Genauigkeit verlangen dürfe. Das אֶת יְהוָה übersetzt Luther als Accusativ; die LXX durch δια und die Vulgata entsprechend mit per, was gewiss das Richtige ist.

Genesis 4, 2.

הֶבֶל Vanitas. Es sind zwei Fälle denkbar:

a) Entweder der Name ist ursprünglich; Adam gedenkt des strafenden Wortes: Du sollst wieder zur Erde werden, von der du genommen bist! und erblickt auch im neugebornen Sohne ein sterbliches hinfälliges Geschöpf.

b) Oder der Name ist späteren Ursprungs und bezieht sich auf den frühen Tod Abels.

Im Allgemeinen werden wir für die alttestamentlichen meistens bedeutungsvollen Namen folgende zwei Canones festsetzen dürfen.

A. Bezieht sich der Name auf Umstände vor, bei oder unmittelbar nach der Geburt eines Kindes und wird überdiess noch ausdrücklich gesagt, dass und warum die Eltern oder andere bei der Geburt anwesende Personen dem Kinde den Namen gegeben haben, so müssen wir diesen als ursprünglich ansehen.

B. Bezieht sich aber der Name auf spätere Schicksale des Benannten oder gar auf die seiner Nachkommen, und wird nicht ausdrücklich gesagt, dass der Name von den Eltern gewählt worden sei, so ist dieser späteren Ursprungs, mythisch, ohne dass daraus zu folgern wäre, dass der Benannte selbst eine mythische Person ist.

Genesis 4, 16.

אֶרֶץ נֹד die Anspielung auf das נָע וָנָד im 12. Vers ist zu nahe liegend, als dass sie übersehen werden könnte. »Der Verbannte lebt im Land der Verbannung.«

Genesis 4, 20. 21. 22.

יָבָל, יוּבָל, תּוּבָל diese 3 Namen sind an sich schon durch ihre Zusammenstellung ein Beweis von der Vorliebe des Hebräers für ähnlich lautende Ausdrücke, sie enthalten aber auch theilweise eine Beziehung auf die spätere Beschäftigung dieser Männer, was auf den mythischen Ursprung dieser Namen hindeutet.

Genesis 4, 25.

שֵׁת die Bedeutung ist angegeben und unterliegt keinem Anstand.

Genesis 4, 26.

אֱנוֹשׁ von der Wurzel אנשׁ, welches die Begriffe phys. Hinfälligkeit und sittlicher Schwäche in sich vereinigt. Ob Seth, indem er seinem Sohn

diesen Namen beilegte, an die eine oder die andere dieser Bedeutungen oder vielleicht an beide zugleich gedacht habe, müssen wir unentschieden lassen. Dass das nomen proprium später zum appellativum wurde, ist bekannt.

Genesis 5, 18.

חֲנוֹךְ Geweihter. Vielleicht mit Beziehung auf sein Gott geweihtes Leben.

Genesis 5, 29.

נֹחַ Etymologie und Bedeutung des Namens ist ausdrücklich angegeben. זֶה יְנַחֲמֵנוּ

Genesis 5, 32.

חָם Stammvater der Bewohner heisser Länder.
יֶפֶת Stammvater der im Westen und Norden von Palästina zerstreuten (פָּתָה) Völker.

So interpretirt Gesenius diese Namen, welche demnach späteren Ursprungs wären. Dagegen scheint aber zu streiten, dass Noa Genes. 9, 27, den Namen יֶפֶת zu einem Wortspiel benützt: יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת. Es müsste denn diese Weissagung post eventum dem Noa in den Mund gelegt worden sein, was mir aber sehr unwahrscheinlich ist.

Genesis 9, 18.

כְּנַעַן die beiden Zeitwörter כָּנַע und עָנָה schliessen den Begriff der Demüthigung ein und so könnte in diesem Namen eine Hindeutung auf

die Demüthigung liegen, von welcher in den folgenden Versen die Rede ist.

Auffallend ist es jedenfalls, dass der Fluch des beleidigten Vaters nicht den Ham selbst, sondern dessen Sohn trifft. Vielleicht sollte Ham für die vom Vater verübte Schandthat in dem Sohne gestraft werden, an diesem Schande erleben, wie sein Vater an ihm.

Genesis 10, 7.

סְבָא, סַבְתָּה, סַבְתְּכָא, שְׁבָא. Wir lassen die Bedeutung dieser Namen auf sich beruhen und führen sie nur als Wortspiel an.

Genesis 10, 25.

פֶּלֶג. Die Ableitung ist angegeben; was aber unter dem אֶרֶץ נִפְלְגָה zu verstehen sei, getrauen wir uns nicht zu entscheiden.

Die LXX übersetzen διεμερίσθη ἡ γῆ. Vulg. divisa est terra.

Genesis 11, 9.

בָּבֶל von בָּלַל verwirren. Bei den Verbis ע"ע und ע"ו kommt, wie Storr in seinen Observ. p. 174 nachweist die Form Pilpel öfter vor. So würde also aus בָּלַל zunächst בַּלְבֵּל, dann בַּבֵּל und endlich בָּבֶל entstanden sein.

Genesis 15, 2.

דַּמֶּשֶׂק und בֶּן מֶשֶׁק. Vielleicht bloses Wortspiel ohne weitere Beziehung.

Genesis 16, 11.

יִשְׁמָעֵאל die Bedeutung liegt in den Worten: כִּי שָׁמַע יְהוָה. Der Name ist dem Sinn nach verwandt mit שְׁמוּאֵל, שִׁמְעוֹן.

Da Kinderlosigkeit für ein Unglück und für eine Schande angesehen wurde, so ist es leicht begreiflich, dass solche Namen öfter vorkommen.

Entsprechend sind auch die Namen: Jonathan, Nathanaël, die griechischen Namen: Theodor, Dorothea, und die deutschen Namen: Gottlieb, Gotthilf, welche ohne Zweifel ähnlichen Veranlassungen ihren Ursprung verdanken.

Genesis 17, 5.

אַבְרָם und אַבְרָהָם die Ursache der Namen-Veränderung ist angegeben.

Den zweiten Namen leitet Gesenius von dem Arabischen רָהָאם numerus copiosus ab; Hiller und Simonis von אַב רַב הָם, wofür zu sprechen scheint, dass im Texte der Ausdruck הֲמוֹן gebraucht wird, das von הם abzuleiten ist. Die Bedeutung des Namens ist in beiden Fällen dieselbe.

Genesis 17, 15.

שָׂרַי und שָׂרָה. Die zweite Form ist die gewöhnliche. Wegen שָׂרַי sind die Erklärer verschiedener Meinung.

Einige halten es für eine Pluralform und zwar für den Plural. majestat. von שַׂר Fürst.

Andere, wie z. B. Simonis, halten es für eine

Abkürzung von שַׁר הַי und הֲן gleichbedeutend mit יְהוָֹה Gott ist Fürst.

Noch andere, wie Hiller, halten es für eine Abkürzung שַׁר יָה was den nämlichen Sinn geben würde.

Genesis 17, 17.

יִצְחָק dieser Name steht in mehrfacher Beziehung zu Isaacs Geschichte. In dieser Stelle lacht Abraham über die Ankündigung der Geburt dieses Sohnes.

Mit Beziehung auf dieses Lachen vielleicht erhält Abraham 17, 19 den Auftrag, den Sohn Isaac zu heissen.

18, 12. lacht Sara aus dem gleichen Grunde, wie Abraham in 17, 17.

21, 6. bei der Geburt des Sohnes sagt Sara:
צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים
כָּל־הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק־לִי

21, 9. heisst Ismaël מְצַחֵק und muss desswegen das väterliche Haus verlassen, weil Sara nicht will, dass er erben soll עִם יִצְחָק

26, 8. benützt der Verfasser den Namen zu einem Wortspiel: וְהִנֵּה יִצְחָק מְצַחֵק

Genesis 19, 22.

צוֹעַר wird das Städtchen Bela genannt mit Rücksicht auf die Worte Loths 19,20. הֲלֹא מִצְעָר הִיא

Genesis 19, 37. 38.

מוֹאָב und בֶּן־עַמִּי

Der erste Name hat mancherlei Erklärungen erfahren, die nächstliegende ist die im Text angedeutete von den Worten: זֶרַע מֵאָבִינוּ, so dass מֵאָב in מוֹאָב übergegangen wäre. Simonis schlägt vor: מוֹבָא אָב coitus patris, was denselben Sinn geben würde.

Den zweiten Namen erklärt Simonis auf zweierlei Art:

a. filius gentis meae mit Rücksicht darauf, dass die Mutter mit einem Fremdling verlobt war, und jetzt ein Kind bekommt, das auch vom Vater her ihres Volkes ist.

b. filius populus meus i. e. qui mihi in populum augebitur. Der Stat. constr. weist mehr auf das Erste hin.

Genesis 20, 1.

וַיָּגָר בִּגְרָר. Ob Gerar von der Fremdlingsschaft des Abrahams den Namen erhielt, müssen wir dahin gestellt sein lassen; es würde in diesem Fall dem בּוֹר und בֹּר in Kains Geschichte entsprechen.

Genesis 21, 30. Coll. 26, 33.

בְּאֵר שָׁבַע die Ableitung von שָׁבַע schwören ist ausser Zweifel in beiden Stellen. Ob es 7 Quellen gewesen seien, wie Gesenius annimmt, worauf sich die 7 Lämmer des Abrahams beziehen könnten, lassen wir dahingestellt sein. Dass die Zahl 7

eine heilige war, ist bekannt, und vielleicht hatte sie auch bei dem Schwören eine Bedeutung. Auch im Deutschen sagt man: b'siebnen und b'segnen, sich weihen und segnen.

Genesis 25, 25. 30.

Der Erstgeborne Isaacs hat zweierlei Namen: עֵשָׂו der Behaarte und אֱדוֹם der Rothe mit Rücksicht auf das אַדְמֹנִי in 25, 25. noch mehr aber wegen des rothen Gerichts, das er von Jakob zu erhalten wünschte. הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאָדֹם הָאָדֹם

Genesis 25, 26.

יַעֲקֹב von עָקֵב, weil Jacob bei der Geburt die Ferse Esaus hielt. Vielleicht auch mit Beziehung darauf, dass sich die Kinder stiessen im Mutterleibe, und auf die Antwort des Herrn der Grössere wird dem Kleineren dienen.

cf. Hosea 12, 4, בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת־אָחִיו

עָקַב heisst aber auch überlisten, darum sagt Esau 27, 36.

הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם

Genesis 26, 20. 21. 22.

Drei Brunnen, die ihren Namen von historischen Umständen erhalten.

עֵשֶׂק weil ein Zank darüber entstand

כִּי הִתְעַשְּׂקוּ עִמּוֹ שִׂטְנָה von שָׂטַן anfeinden.

רְחֹבוֹת weil Isaac sich mit seinen Heerden ausbreiten konnte.

כִּי עַתָּה הִרְחִיב יְהוָה

Genesis 28, 19. cf. 35, 6. 15.

Genesis 29, 16.

לֵאָה. Simonis: Defatigatio matris, quod, cum ipsam eniteretur, admodum debilitata et fatigata sit genitrix.

Uebrigens hat לָאָה auch die Bedeutung: einer Sache überdrüssig sein, Widerwillen gegen etwas haben und so könnte auf das abstossende Aeussere dieser Tochter hingedeutet seyn.

Genesis, 29, 32.

רְאוּבֵן Videte filium oder: ecce filius. Ausruf der Freude darüber, dass es ein Sohn war. Die im Text gegebene Erklärung: רָאָה יְהוָֹה בְּעָנְיִי wird dadurch nicht ausgeschlossen.

Genesis 29, 33.

שִׁמְעוֹן von שָׁמַע

29, 34. לֵוִי von לָוָה anhänglich werden: יִלָּוֶה אִישִׁי

29, 35. יְהוּדָה von den Worten der Mutter: אוֹדֶה אֶת־יְהוָֹה

30, 6. דָּן von דָּנַנִּי אֱלֹהִים

30, 8. נַפְתָּלִי von den Worten: נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי.

30, 11. גָּד von dem Ausruf: בָּגָד oder nach dem Keri בָּא גָד Glück auf! oder das Glück kommt! Simonis weist auf die Bedeutung turma hin mit Rücksicht auf

Genesis 49, 19. Auch Hiller übersetzt: cum turma oder venit turma; was dem deutschen Ausdruck: »das Häuflein mehrt sich« entsprechen würde.

30, 13. אָשֵׁר von בְּאָשְׁרִי כִּי אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת

30, 14. הַדּוּדָאִים Was wir uns unter diesem räthselhaften Worte für eine Pflanze zu denken haben, braucht hier nicht untersucht zu werden; mögen es Mandragoren oder lilium candidum sein; die Ableitung von דּוֹד amatus ist die wahrscheinlichste nach der Wirkung, die der Pflanze zugeschrieben wird. In der Stelle Cant. 7, 14. bewahrt die Geliebte diese Pflanze für ihren Geliebten (דּוֹדִי). Andere Ausleger haben an דַּדִּים דַּד Brüste erinnert, weil die Knollen oder Zwiebel von Lilium candidum die Form von Brüsten haben.

30, 18. יִשָּׂשכָר Die Ableitung von שָׂכָר ist angegeben. Nach Simonis wäre das Nom. propr. eine Abkürzung von יִשָּׂא שָׂכָר, woraus sich die eigenthümliche Schreibart erklären liess.

30, 20. זְבֻלוּן Neben der Ableitung von זָבַל ist in diesem Verse noch ein weiteres Wortspiel mit dem ähnlich lautenden Wort: זְבָדַנִי זֵבֶד טוֹב. Wenigstens kommt זֶבֶד sonst nirgends vor.

Gen. 30, 23. 24. יוֹסֵף Dieser Name hat eine doppelte Beziehung: einmal auf אָסַף Gott hat meine Schmach weggenommen, und dann auf das יוֹסֵף Gott wolle mir noch einen Sohn geben. Das Letztere hat über die Form des Namens entschieden.

31, 25. 47. 48. Der Name גִּלְעָד scheint, wie aus Vers 47 und 48 hervorgeht, aus den beiden Wörtern גַּל und עֵד entstanden zu sein. Dieser Haufe גַּל soll Zeuge עֵד sein. Dieselbe Bedeutung hat der Name, den Laban dem Orte gibt.

32, 29. יִשְׂרָאֵל die Ableitung ist ausdrücklich angegeben: שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים

32, 31. פְּנִיאֵל von den Worten:

רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים

33, 17. סֻכּוֹת von den dort erbauten Hütten (סֻכּוֹת)

35, 6. 15. coll. 28, 19. Gesenius hält diese 3 Erzählungen für eben so viele Mythen. Auffallend ist jedenfalls, dass Jacob diese Stätte dreimal feierlich benennt. Ueber die Identität des Orts kann kein Zweifel sein, da in Genesis 28 und 35 ausdrücklich gesagt ist, dass die Stadt vorher Lus geheissen habe. Hoseas nennt dieselbe wegen ihrer Abgötterei בֵּית־אָוֶן Götzenhaus statt: Gotteshaus.

Gen. 35, 18. בֶּן אוֹנִי weist auf zweierlei Wurzeln hin, auf אָוֶן Schmerz, (Schmerzenssohn) und auf און Kraft, wodurch Benoni gleichbedeutend wäre mit Benjamin.

37, 5. Hier dient der Name Joseph zu einem vielleicht nicht gerade beabsichtigten Wortspiel: וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף
וַיּוֹסִיפוּ שְׂנֹא

38, 29. 30. פֶּרֶץ von den Worten der Wehemutter: פָּרַצְתָּ פָּרֶץ

זֶרַח Simonis: ortus lucis, i. e. gaudii ac. parentum. Vielleicht mit Rücksicht darauf, dass er zuerst zum Vorschein kam, was wahrscheinlicher ist, weil der Name von der Wehemutter herkam, deren Auctorität die beiden Namen nicht verleugnen können.

41, 51 u. 52. אֶפְרַיִם von הִפְרַנִי
מְנַשֶּׁה von נַשַּׁנִי

49, 3. 4. Ruben als Erstgeborner wird in Jacobs Seegen zuerst genannt, aber seiner Würde entsetzt: יֶתֶר אַל תּוֹתַר

49, 8. יְהוּדָה יוֹדוּךָ mit prophet. Hindeutung auf die spätere Bedeutung des Stamms Juda.

49, 16. דָּן יָדִין עַמּוֹ die Erfüllung dieses Worts ist nicht nachzuweisen.

49, 19. Der Name Gad gibt hier dem segnen-

den Vater zu einem dreifachen Wortspiel Veranlassung:

גָּד גְּדוּד יְגוּדֶנּוּ וְהוּא יָגֻד עָקֵב.

Fragen wir nun zum Schlusse nach dem praktischen Werth dieser Nachweisung über die zahlreichen Paronomasieen der Genesis, so wollen wir denselben an und für sich nicht hoch anschlagen; würde aber das ganze alte Testament in dieser Rücksicht untersucht, so könnte vielleicht die Kritik dadurch einen neuen Anhaltspunkt für die Beurtheilung des Alters der verschiedenen Schriften finden. Doch möchten wir selbst dann diesem Kriterium nicht zu viel entscheidendes Gewicht beilegen, da bei Einem und demselben Verfasser die Verschiedenheit des Objects eine Verschiedenheit in der Darstellung bedingt; wie denn z. B. eine Familien-Geschichte, wie wir sie grossentheils in der Genesis vor uns haben, weit mehr Gelegenheit zu Paronomasieen darbietet, als eine Volksgeschichte. Bei jener sehen wir in das Innere der Wohnungen, sind Zeugen von den Gesprächen der Eltern und Verwandten bei der Geburt eines Kindes, und werden bekannt mit den Wechselbeziehungen zwischen einem bedeutungsvollen Namen und den Erfahrungen dessen, dem der Name beigelegt wird. Bei einer Volksgeschichte aber gehen alle diese Beziehungen mehr oder weniger verloren; wir haben es mehr mit grossen Massen als mit einzelnen Familien zu thun.

So oft uns wieder ein Blick in das Familienleben einzelner, namentlich ausgezeichneter Personen gegönnt wird, finden wir auch wieder bedeutungsvolle Namen: wir erinnern nur an Moses, Samuel und die Geschichte der Ruth, wo wir die bekannten Worte finden:

אַל־תִּקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי קְרֶאןָ לִי מָרָא כִּי הֵמַר שַׁדַּי לִי מְאֹד׃

Zum Schlusse gedenken wir noch des grössten aller Namen, der dem Erlöser der Menschen bestimmt wurde von dem Engel, ehe das Kind im Mutterleibe empfangen ward:

וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ כִּי הוּא יוֹשִׁיעַ אֶת־עַמּוֹ מֵחַטֹּאתֵיהֶם׃

Druckfehler.

Pag.	11.	Linie	12 von oben	lies:	Jesuitismus.
„	13.	„	4 von unten	„	den
„	16.	„	4 „ „	„	Geschichte
„	20.	„	13 von oben	„	ἱνα
„	25.	„	8 von unten	„	ἁγιον
„	25.	„	7 „ „	„	ἐδοξασθη
„	26.	„	2 von oben	„	ὀνομα
„	27.	„	2 von unten	„	ἀνθρωπον
„	33.	„	6 von oben	„	hinein
„	41.	„	3 von unten	„	allerunempfänglichsten
„	73.	„	10 „ „	„	synoptischen.
„	86.	„	5 von oben	„	μεμαρτυρηκε
„	91.	„	11 „ „	„	erscheinenden.

